

الجديد

مؤسسها وناشرها
هيثم الزبيدي

رئيس التحرير
نوري الجراح

مستشارو التحرير
أزراج عمر، أحمد برقأوي
عبد الرحمن بسيسو، خلدون الشمعة،
خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي
ابراهيم الجبين، رشيد الحيون
تحسين الخطيب، مفيد نجم

التصميم والتنفيذ
القسم الفني - مؤسسة "العرب" لندن

رسامو العدد:
فيصل لمعبي، حسين جهمان، أمل بشير
إياس جعفر، عادل داوود، عدي أناسي
خليل الأحمد، محمد أبو الوفاء، نور بهجت
عمار النحاس، نور بهجت، ياسر أبو الحرم
أسامة النصار، رشوان عبد الباقي
محمد عبد الرسول، نجاد الترك
محمد المفتي، نذير نبعة

التدقيق اللغوي:
عمارة محمد الرحيلي

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

الكتابات التي ترسل إلى «الجديد» تكتب خصيصاً لها
لا تدخل المجلة في مراسلات حول ما تعتذر عن نشره.

الكتابات تعبر عن آراء أصحابها

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن)
Kensington Centre
Hammersmith Road 66
London W14 8UD, UK
Tel: (+44) 20 7602 3999
Fax: (+44) 20 7602 8778

للاعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لمراسلة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للأفراد: 60 دولاراً للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005



نور بهجت

هذا العدد

في هذا العدد تواصل "الجديد" مغامرتها في الوصول إلى النص الجديد في جغرافياته العربية الممتدة من العراق وحتى المغرب ومن اليمن وحتى فلسطين، مروراً بعواصم الثقافة وانتهاء بمدنها النائية، فـ«الجديد» لم تتقاعس عن البرهان شهراً بعد آخر على مدى التزامها ببيانها التأسيسي الذي عزت المجلة من خلاله عن تطلعات عدد متنام من الكتاب والقراء العرب المؤمنين بالكتابة الجديدة والأفكار الجديدة وبحاجة الثقافة العربية إلى إطلاق مشروع نقدي يطال كل ما له علاقة بالتفكير والإبداع في عالم عربي قلق يشهد تحولات مجتمعية عاصفة هزت الأفراد والجماعات والوجدان والأفكار، وطالت حتى الأسس التي تنهض عليها العلاقات والشائج العميقة للثقافة العربية، ناهيك عن خلخلتها لأسس التفكير.

في هذا العدد قصائد وقصص ومقالات رأي ونقد وحواران فكري وأدبي، الأول مع الشاعر والأديب السوري شوقي بغدادي مصحوباً بقصائد جديدة، والثاني مع المستشرق الهولندي يان باب دي راوتر حول العرب والغرب والإسلاموفوبيا.

ملف العدد كرس هذا الشهر لمسألة الهوية ويضم مقالات لكتاب من سوريا، العراق، فلسطين، تونس، الجزائر، كتبت انطلاقاً من أوضاع وجغرافيات عربية متباينة، ومن وعي مشترك، على اختلاف مشاربه ومرجعياته، لكونه يصدر عن تطلع يحاول أن يكسر ثقافة الصوت الواحد إلى الأصوات المتعددة والفكر الواحد إلى الأفكار المختلفة ليتمكن له أن يلمّ بالتعدد ويستقبله عبر حوار فكري منتج وخلاق.

في مقالات الملف نقرأ لكل من: أحمد برقأوي، إبراهيم الجبين، جادالكريم الجباعي، فتحي التريكي، إبراهيم السعدي، أحمد دلباني، سلامة كيله، أزراج عمر، ربوح البشير، باسم فرات..

بهذا الملف توسع الجديد من أفق الحوار والنقاش والسجال في القضايا الأكثر إشكالية وتعبيراً عن روح اللحظة العربية الراهنة في الثقافة والاجتماع ■

المحرر



Noon Banja 2010



المحتويات

العدد 16 - مايو/ أيار 2016



غلاف العدد الماضي أبريل/ نيسان 2016

كُتاب في العدد

أحمد برقاي

أكاديمي ومفكر من فلسطين مقيم حالياً في الإمارات، له العديد من المؤلفات في الفلسفة والاجتماع. رأس قسم الفلسفة في جامعة دمشق.



إبراهيم الجبين

كاتب وشاعر من سوريا مقيم في ألمانيا، له دواوين شعرية وروايات وكتب في التاريخ لنشأة الدولة العربية الحديثة، عمل في الإعلام التلفزيوني ويعمل حالياً في الصحافة المهاجرة.



إبراهيم سعدي

كاتب جزائري له العديد من الروايات والمؤلفات النقدية والفكرية، منها «المرفوضون»، «فتاوى زمن الموت»، «بوح الرجل القادم من الظلام»، «مقالات ودراسات في المجتمع العربي» «مقالات في الرواية»، «مقيم في الجزائر».



سلامة كيلة

أكاديمي ومفكر من فلسطين مقيم حالياً في الإمارات، له العديد من المؤلفات في الفلسفة والاجتماع. رأس قسم الفلسفة في جامعة دمشق.



باسم فرات

شاعر وكاتب من العراق من مواليد عام 1967، كربلاء. يعيش متنقلاً في غير بلد آسيوي وأفريقي. من أعماله الشعرية «أشدّ الهديل» 1999، «خريف المآذن» 2001. «أنا ثانية» 2006. له إصدارات شعرية باللغة الانكليزية، والاسبانية.



كلمة

6 "بيئة حاضنة" و"حمية أقلييات" و"خلافة" و"ستندمون" أهو حقا صراع سرديات أم عبث بالهويات! نوري الجراح

مقالات

بعيدا عن نزوة الطاووس
الفيلسوف الحق والعنف الإسلامي
رسول محمد رسول

10 مسارات الثقافة العربيّة ومآلاتها في عصر الربيع العربي
مازن أكثم سليمان

14 عالم الرواية
لطفية الدليمي

114 الكتابة الجديدة وفكرة الانتهاك
عمّار المأمون

أصوات

37 العقلانية طريقة حياة
حميد زناز

110 المثقف جاهلاً
المثقف قاتلاً
محمد الناصر المولهبي

135 أزرق الفنان وقيثارة الشاعر
نصيرة تختوخ

فنون

118 صورة المرأة
بعدها الفوتوغرافية ليلي العلوي
إكرام عبيد



50 ملف / انفجار الهويات الصراع السياسي والثقافي على أرض العرب

الصراع الهوياتي هل نحن في حاجة إلى كل هذا أزراح عمر	96	تأملات في مسألة العرب والهوية أحمد برقانوي	52
الهوية الطفولية والنزعة الارتكاسية ربوح البشير	100	العرب يحرقون يوم الجمعة اختبار الهوية وعرب النكبة الكبرى من «عروبة» كعب بن لؤي إلى «جَمْع» الثورات إبراهيم الجبين	64
القومية والإثنية والعرق محاولة في فك الاشتباك باسم فرات	106	صراع الهويات وتجلياته في الفكر والثقافة والاجتماع جادالكريم الجباعي	66
شعر جسد أبديّ من الضوء زهير أبو شايب	26	المعقولة العربية والانفلاق فتحي التريكي	72
المخرقة وليد تليلي	48	من التحرير إلى الصراع الهوية والسياسة في العالم العربي إبراهيم سعدي	80
إقليدس مفرم بمقيمه الشفاف عاشور الطويبي	112	بيت الخائب الانفلاق الهوياتي في دنيا العرب أحمد دلباني	86
أندلس القاطرات حسام الدين محمد	134	العرب ومسألة الهوية سلامة كيلة	90
ثَرَاتُة الوَحِيدَات خلود الفلاح	136		



كتب

مقدمة في الأديان
والمذاهب بالعراق
رشيد الخيَّون 140

“الربيع العربي- وجهة نظر أوروبية”
جريدة حساب للثورات العربية
إبراهيم قعدوني 150

المختصر

تحسين الخطيب 154

رسالة باريس

التطرف من منظور العلوم الإنسانية
أبو بكر العيادي 157

الأخيرة

دع الثقافة وشاهد التلفزيون
هيثم الزبيدي 160

حوار

شوقي بغدادي 38
ما لم يفعله تيمورلنك

يان ياب دو راوتر 126
الاستشراق والإسلاموفوبيا

قص

بقية الحكاية 22
أحمد سعيد نجم

حكاية الروح التائهة في أوروبا 30
مصطفى تاج الدين موسى

سيارة جدي الملقب بشريف روما 122
فيصل عبدالحسن

التوأم 138
سهير شكري

سجال

الكاتب الضائع في لحظة الدم 46
مفيد نجم



“بيئة حاضنة” و “حماية أقليات” و “خلافة” و “ستندمون”

أهو حقا صراع سرديات أم عبث بالهويات!

أهو حقا صراع سرديات هذا الذي انفجر في المشرق العربي، أم هو عبث بالهويات يغذي صراعاً شرساً على السلطة والمال والنفوذ في شرق لم يتوقف الغرب طوال القرن العشرين عن التفكير في خرائطه وشعوبه ومآلاته، منذ أن حسم صراعه مع الإمبراطورية العثمانية بهزيمتها، وآلت إليه “تركة” الرجل المريض.

هذا كان قبل مئة عام تبدلت خلالها أحوال ونهضت من دودة الإمبراطورية المتفسخة فراشة تركيا الحديثة، وقد انفصلت عنها ونهضت شعوبٌ وكياناتٌ عربية وغيرها، على قوس جغرافي احتشدت فيه أممٌ وهوياتٌ وأديانٌ كانت قد تصارعت في ما بينها وتحاورت وتلاقت وتزاوجت لقرون، قسراً ورضى، ثم تفككت مع تفكك الكيان العثماني، وأخذت تفتش عن ذواتها. هذا كلام في التاريخ. لكن ظلاله المديدة تملأ الحاضر بعمرانه وأنقاضه أيضاً، وتخيم على النفوس، أفراداً وجماعات، في شرق رجعت تتدفق فيه، إلى جانب أنهار جناته، أنهارٌ من الدم.

ليست قصة خرافية، ولكنها وقائع معاصرة، وإن كانت تكشف عن وجه خرافي للعالم، وجه يعيد إلى أذهان أبناء عصرنا صوراً تحاكي أبشع ما أنتجت المخيلة الإنسانية في أساطير الأولين؛ عراقيين، ومصريين، وأغارقة، وسوريين، وعرباً، وفُرساً، ومُغلاً، وغيرهم يتحدرون من أمم الشمال، وجميعهم مقبل على الشرق بالقوارب والسفن والشعلات وعلى ظهور الأفراس والبغال المدججة بالأسلحة والصلبان.

هي، أيضاً، قصة قديمة تجدد نفسها بأن تملأ العالم بخرافات جديدة.

ولكن لماذا تريد نخبنا الممارية من شعوبنا المطوقة بالنيران، اليوم، أن تهمل العلاقة بين الأسباب والنتائج؟ لماذا ترغب هذه النخب في القَطْع بين اليوم والأمس، وديدنها النظر في الحاضر كما لو أنه ولد من قصة غامضة لا سياق لها في الماضي. ولربما رأى بعضنا في حاضرننا قصةً ورديةً، مع أن القرن العشرين كان الأكثر دموية في التاريخ؛ وقعت فيه حربان عظيمتان، قُدم على مذبحهما أكثر من مئة مليون أضحية بشرية، عدا عن ضحايا الحروب والثورات الأخرى. وإنكثرت في هذا القرن واستعملت أسلحة فتاكّة لا قبل للبشر بها؛ جرثومية، وغازية، ونووية. ولم تكن حصّة العرب من الأضاحي البشرية بقليلة، فقد قاتل العرب وقتلوا في كل المواقع التي حاربت فيها الإمبراطورية العثمانية في ثلاث قارات، وعلى رقعة امتدت من حدود روسيا إلى شرق أفريقيا وشمالها.

كيف يمكن لعرب اليوم أن يتجاهلوا أن جزءاً كبيراً من الصراع في العالم قام على جسدهم الحي، وأنهم عندما أوهمهم العالم أنه قبل بهم أمةً في شعوب وكيانات ولها كيان رمزيّ جامع، عاد يُعمل فيهم تفكيكاً، مستغلاً تلك التناقضات الثقافية والسياسية والعرقية بين العرب وجوارهم الحضاري.

لا يجدر بنا أن نهمل حقيقة أن ما حدث ويحدث من وقائع وتحولات في ما يخص المشرق العربي، أو حتى أبعد في الشرق الأدنى، إنما جرى في إقليم نهض فيه كيان سياسي جديد لأمة تطلب من العرب ثأراً هي الأمة الفارسية، وهؤلاء قوم لم يخمد فيهم لهب الماضي، انضووا، لقرون، تحت راية الإسلام، وما زالوا، لكن قلقهم الهوياتي ظل ينازعهم في هويّتهم المكتسبة على أنفسهم وحقيقتهم الحضارية القديمة، وقد أورتهم هزيمتهم العسكرية والدينية أمام العرب وخضوعهم للذين العربي جرحاً نرجسياً لم تشفهم منه إقامتهم المديدة في الإسلام، وها قد شبت فيهم، اليوم، من جهة أخرى، نارٌ صراعٍ مرير متجدد بينهم وبين القوميات الأخرى المتساكنة معهم في الهوية الإيرانية تحت علمين، أولاً: علم الشاهنشاهية الفارسية وقد أخضعتهم سياسياً وثقافياً، وثانياً: علم الثورة الخمينية، التي أسست لإمبراطورية إسلامية هجينة تقوم على عنصريين متعددين قومي وديني، واصلت إخضاع الأقوام غير الفارسية، وحرمتهم من حقوقهم الثقافية تماماً تحت ضغط هيمنة لغوية مقصبة بقشرة الدين البراقة. وهذه لوحدها قصة غريبة لكيان يقوم على نوازع متصارعة يهيمن من خلالها على العناصر القومية الأخرى المكوّنة للنسيج المجتمعي، من عرب وآذريين وكرد ولوريين وبلوش وغيرهم، عنصرٌ مكبوح



كبحاً عنيفاً، ومحتقن، تاريخياً، هو العنصر الفارسي، بوصفه -كما برهنت العقود الثلاثة الماضية- كيئاً لا قبل له بالتعايش مع جواره الحضاري من عرب وترك وغيرهم إلا بالثأفس العميق وبطلب الصراع.

أما وقد استيقظ، على هذه الخلفية المعقدة، "الرجل التركي المريض" وقد برأ من جروح الماضي، اللهم إلا من جرحه النرجسي النائم، يبحث عن دور له في الشرق يعزز حضوره في مواجهة الغرب، من باب انتزاع موقع في العالم يكافئ ما بات يرى أنه وجود مستحق بين الأمم القوية، فإن ذلك يعني أن القفل الذي ضرب على "صندوق الشرور" قبل مئة عام، وخلخله العواء الكتيم للغريزة الفارسية الطالبة ثأراً قومياً من العرب مقنعا بـ"الشيوعية الحديثة"، قد سقط، وأن عصراً جديداً من العجائب المصحوبة بالفظائع سوف يطل برأسه، في شرق لن يبقى فيه شيء على حاله.

والسؤال الآن، أين هم العرب من كل هذه العلامات والإشارات المشؤومة؟ أين هم أصحاب اللغة العربية بناء الإمبراطورية التي مشت الخيول والجمال تحت سحابتها وعلى متونها وصهواتها مخطوطات العلوم وثمرات الحضارة من دمشق إلى بغداد ومن دمشق إلى الأندلس؟ أين هم سراة العرب؛ أين هو النسل المتحدر من صلب بناء المشروع الحضاري العربي؟ هل هم موجودون في غير تلك المواقع التي مزّت فيها سكاكين الثأر على أعناق أحفاد الأمويين في دمشق وأريافها، وحلب وأريافها، وحمص وأريافها، وكذلك في حوران وسهولها التي هلك فيها منذ ما قبل الإسلام جيوش الغزاة؟ أين هم العرب من أصوات الرعاع من لبانة إيران وعراقيي فارس وأفغانهم وفيلبيهم وهزارتهم واللور وكل من أمكن تجنيده من الدهماء بمال قليل، ليعيثوا في حواضر الشام فساداً ويعملوا القتل في أهل البلاد الثائرين على الاستبداد، وقد رفعوا عقيرتهم بالشتيم والسباب واللعن لفاتحي الشام والعراق وقادتهما عمر وخالد وصلاح الدين، مصحوبين بمسليحين قرويين نزلوا من كهوف الساحل السوري وقد



كلمة

لعب الطاغية بعقولهم الصغيرة، وجعلهم أدلاء للغزاة.

أين هم العرب؟ هل هم موجودون في ظلال أخرى غير تلك الظلال الراشحة دماً للمآذن المكسورة تحت صرخات: "يا حسين"، و"لن تسبى زينب مرتين"، من مئذنة الجامع الأموي في حلب، إلى مئذنة الجامع العمري في درعا التي لم تعد موجودة اليوم؟ أين هم العرب؟ وهل إن ما نشهده اليوم من محاولات لكبح شهوة الغزاة من فرس وغيرهم، انطلقت من جزيرة العرب، يمكن أن تفضي إلى تعريف جديد للهوية يُخرج العرب من كهف الدم والظلام إلى دنيا النور، ومن أوهام الماضي إلى دروب المستقبل. في ضوء ما سلف من عجائب الحاضر نقرأ الوعيد الذي أطلقه عباس عراقجي باسم السيد روحاني ضد شركائه الافتراضيين في العقيدة الإسلامية إثر الهزيمة المذلة التي مني بها حضوره في المؤتمر الإسلامي: "ستندمون على فعلتكم!".

ولكن، أهو شيء آخر غير صوت النزق القومي الجريح للإمبراطورية المهانة في استعلائته وعدوانيته، مرة أخرى، من عرب طفح بهم الكيل وشرعوا في الرد على العبث القومي الفارسي ببلادهم وكياناتهم ومصيرهم الوجودي، هو ما نسمعه اليوم من صلف بلسان فارسي؟

إنما السؤال، الآن، هو في جوهر المسألة: الترك والفرس ومعهما شريكهما الإسرائيلي يعرفون ماذا يريدون، ولكل منهم مشروعه الحاضر ورؤيته للمستقبل، وعلاقاته مع هاتين الهويتين، ولديه تعريفات لهويته تتأسس على سرديته، وداخل تلك السردية يوجد العرب ولهم صورة، وأحياناً صور. وغرفة المرايا بأضلاعها الثلاثة تتبارى فيها الصور في تهشيم وتغيب وجه العرب. ولكن ماذا يريد الأخيرون؟ وكيف يريدون ما يريدون؟ هذا هو السؤال.

وبإزاء هذا السؤال تنهض الأسئلة الأخرى، ومعها سؤال الهوية، الذي يطرح اليوم بطريقة يستجاب معها للتعريفات التي طالما طفت على سطح الأدبيات الكولونيالية مع رواج مشروعات "شركة الهند الشرقية" ومعها مصطلحات مفكرها الاستعماريين ومفاهيمهم الإثنوغرافية عن شعوب الشرق. وبالتالي فإن تقعيد تعريف الهوية في إطار مفهوم الأقلية والأكثرية الاستعماري، إنما القصد منه في النهاية خلق تشويش في الأذهان لا نهاية لتداعياته الانشطارية. فضلاً عن أن كل استعمال لهذا المفهوم إنما يكشف، بالضرورة، عن ضرب من الانصياع للمفاهيم الموروثة من عهود الصراع على الشرق، وما حفل به هذا الصراع من عناوين منها، بطبيعة الحال، ما سمي بـ"المسألة الشرقية" و"تركة الرجل المريض" وغيرهما. والتاريخ كتب لنا أدوار القناصل الغربيين في الشرق وصولاً إلى تأسيس دول الطوائف ونموذجها الأكمل لبنان البلد المريض بطوائفه مرضاً لا شفاء منه.

في هذا السياق أنتج مفهوم الأقلية الخائفة من أكثرية مخيفة و"حماية الأقليات" وغيره.

ولا ينطبق هذا المفهوم، في نظرنا، على التجارب المجتمعية الأكثر وزناً في العالم العربي، العراق سوريا، مصر. بل على العكس من ذلك، ففي النصف الثاني من القرن العشرين أمكن لنخبة عسكرية تنتمي، غالباً، إلى طائفة قليلة العدد في سوريا، أن تحكم الأمة السورية كلها تحت شعار أيديولوجي قومي مراوغ يتحدث عن "أمة عربية واحدة ذات رسالة خالدة"، سرعان ما فرغته ممارساتها القمعية من محتواه، تماماً، وعلى مدار نصف قرن، أمكنها أن تطحن الأكثرية المجتمعية طحناً حتى لم يعد لهذه الأكثرية من كيان تلوذ به سوى الماضي المتوهم، ولم يتبق من المشهد السوري خلال نصف قرن سوى مشهد: العسكر والحظيرة والرعاع والأيديولوجيا القاتلة. أما الناس ففي ظلام الكهف.

لا خلاص للعرب من حلقة الضباع التي أحاطت بهم وراحت أنيابها تعمل النهش بجسدهم، ولا خروج لهم من الجحيم الذي رماهم التاريخ في أتونه، إلا بعروة عربية جديدة بعيدة عن أيديولوجيا الأوهام، يُمكنهم منها مشروع جديد يتيح للعقل العربي تحرير نفسه من أوهام الماضي وآلام الحاضر، ويجعلهم أقرب من أنفسهم في سجيها الطبيعية، وأكثر استعداداً، بالتالي، للخوض في شراكات عقلانية تقوم على المصالح المشتركة، في إطار مشروعات واقعية خلاقة تتيح لهم اللقاء على أرض الفكرة المشتركة والأفكار المختلفة، لتحقيق تطلعات تستجيب لتحديات حضارية لا يمكن تحقيقها دون القطع مع أحلام اليقظة الماضوية، ولكن لا سبيل إليها أيضاً دون الحلم بالمستقبل.

نوري الجراح

لندن نيسان/أبريل 2016



Gammal 2014

بعيدا عن نزوة الطاووس الفيلسوف الحق والعنف الإسلاموي

رسول محمد رسول

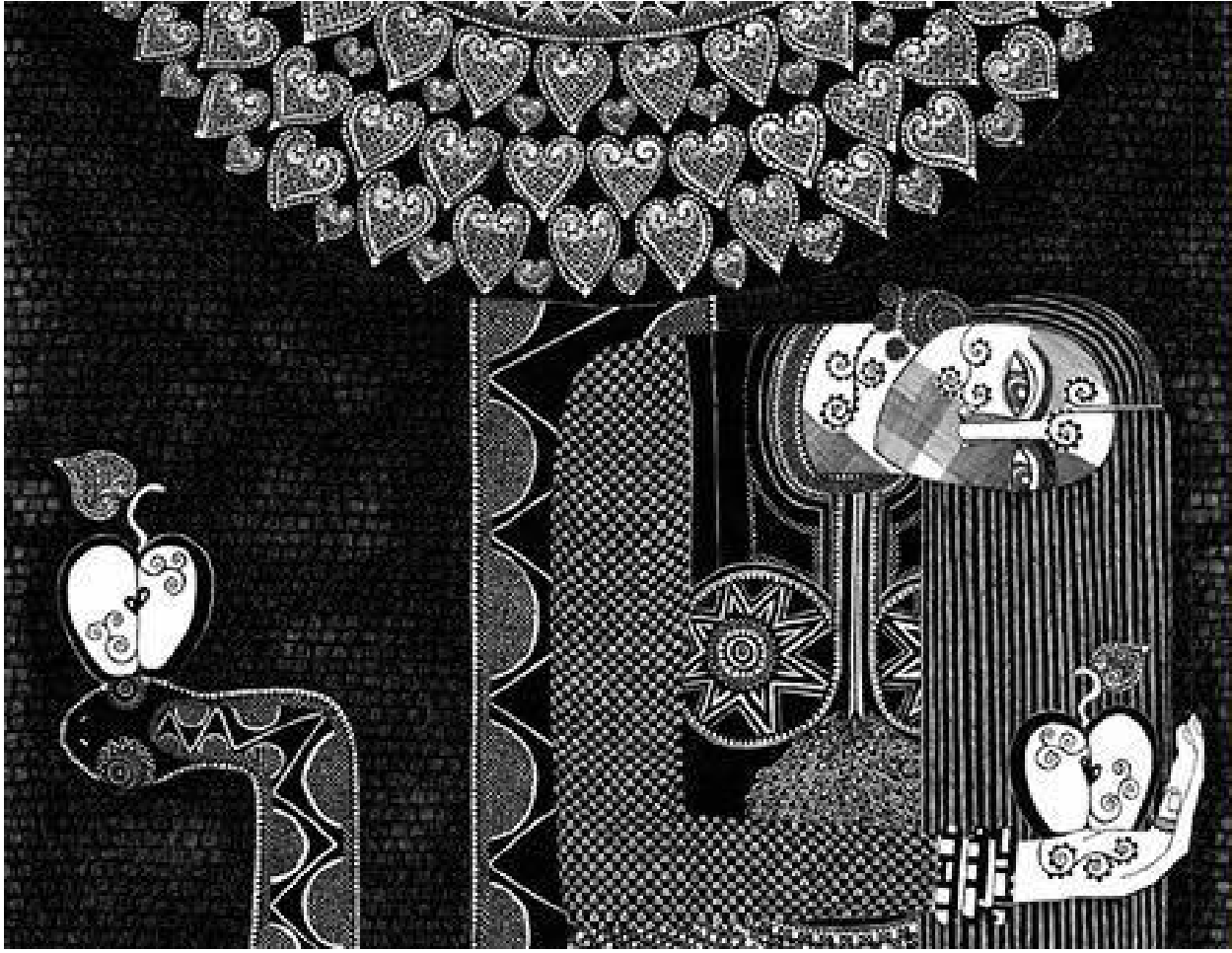
خلال قرون مضت، وفي بعض مراحلها المؤرخة بوصفها الأكثر سوءاً، ظلّت علاقة الفيلسوف بالمعرفة علاقة ذاتية مغلقة، إلا أن ذلك فقط لا يمثل سبباً لوجود الفيلسوف في العالم؛ فهو ليس ذلك الطاووس (2) الذي يسعد بذاته وجسده الجميل مفتوناً بهما على نحو نرجسي مائع، ولا يحيا الفيلسوف فقط من أجل وطن معرفي يعزله عن العالم من حوله كمحيط أنطولوجي وانشغال وجودي حتى يردّد نشيد وجوده الذاتي على نحو ببغاوي تكراري لا دلالة موضوعية له.

ومن ثم حرب (تنظيم الدولة الإسلامية- داعش) البشعة على الوطن العراقي الذي بات منتهك الأوصال جهوياً دون استثناء. في كل تلك الحروب الدُموية القذرة، كان الإنسان العراقي، بوصفه موجوداً بشرياً، الضحية الأولى والأساسية في تدمير موجوديته الذاتية الخاصة به، وتدمير مقدراته الموضوعية من حوله، وبالتالي إهدار دمه وقتله بطرق شيطانية يندى لها الجبين البشري. ما يعني أن هذا الإنسان أصبح الكائن المبتلى بين فكي عنف جذروي فادح التطرّف (5) (Ex- Radical violence)، ذلك العنف الذي بات يندفع برؤية عدمية شاملة؛ رؤية تقضي على الوجود البشري المتكشّف كيانه، هنا أو هناك، قضاء مبرماً حدّ العدم المطلق.

نحن إذن بإزاء عنف يمكن وصفه بأنه "فوق العادة"، مقارنة بصور العنف الأخرى الأقل فداحة، رغم أن العنف، وفي كل صوره، يمثّل حالة ممقوتة لدى البشر. إن عنفاً جذرياً من هذا النوع لا بدّ له أن يدخل إلى باحة التساؤل الفلسفي الخلاق، يدخل إلى مقام التساؤل لكي يستوطن حضرة تساؤلات الفيلسوف له، تساؤلات الفيلسوف الحق باعتباره راعياً للوجود، تساؤلاته عن حالة هذا العنف في بطائنه الجذرية وتمظهراته الفادحة، وكل تشكّلات حضوره غير المرغوب بها؛ فنحن يجب أن نفرّق بين عنف فردي هو خاصّة بشرية لأفراد يمارسونه

يلاقيه على نحو غير مفارق ولا متعال على صيرورات "العالم هنا بوصفه مأخوذاً بعين الانشغال كعالم محيط، كوسط محيط" (3)، خصوصاً تلك الصيرورات المأساوية منها، الصيرورات التي تتأزّب بقدر ما تكتنز نزعة عدمية كلية أو شاملة (Universal nihilism) وقد أمسى صراخها الدُموي علامة هائجة الأثر في مجمل حياة الإنسان المعاصر. قد نتفق بأن "الشر" هو خاصّة أساسية في الوجود البشري، وهذا ما تخبرنا به الأديان السماوية، بل حتى البشرية، وفقاً لتجارب التاريخ. لكنه (الشر)، وإن أخذ يتحوّل إلى رؤية منظّمة تفتك بالنوع البشري، رؤية سرعان ما تتحوّل إلى مؤسسة، فإن الشر البشري لحظتها سيُمسي ظاهرة غير معتادة، ويصبح غاية عدمية كلية مُطلقة فوق العادة، غاية تمثل تحدياً كارثياً يهدّد مصائر البشر. في القرن العشرين، وهو تاريخ قريب، عاش الإنسان العراقي ويلات حروب منظّمة، فكان احتلال البريطانيين للعراق مطالع ذلك القرن بداية مرحلة سوداء (4)، تبتعتها حروب أخرى مع جمهورية إيران الإسلامية، ومن ثم دولة الكويت، وبالتالي الحرب العالمية القذرة التي تحالفت على قتل الإنسان العراقي وتدمير وطنه عام 1991، وبالتالي احتلال العراق وتدميره المضاعف على نحو سافر في عام 2003، رغم إزالة نظامه الدكتاتوري سيء الصيت، وتداعيات ذلك التغيير الإجرامية؛ كحرب "تنظيم القاعدة"،

نعم، قد يعيش الفيلسوف بالمعرفة الفلسفية ويحيا بها، ويتيقّظ أسوارها صائناً لها، لكن تلك المعرفة/الوطن تبقى غير بالغة إن لم يجعلها الفيلسوف طريقاً مثمرة لغاية سامية بحيث يراها ونراها معه تترجّل لتمشي بين الناس حتى تلامس واقعهم في نمائه وصيرورته اليومية بكل ما فيهما من تحولات عرضية وتبدّلات جوهرية ملامسة ومفكّر فيها للعالم والأشياء والإنسان والمجتمع. وكل ذلك يُلقى على وزر الفيلسوف وعاتقه مهمة فتح منظورات معرفية جديدة تسأل الواقع اليومي الذي يعيشه مع مجتمع ما؛ مجتمع شاء الفيلسوف أم أبى نراه يمكث فيه ولا مهرب وجودي للفرار منه، ويتعاقد معه وجودياً وأنطولوجياً بالضرورة كونه منشغلاً به ليس على نحو تأملي مجرّد فحسب، بل محايث خلاق؛ منظورات معرفية تسأل مسارات الواقع اليومي غير الاستهلاكي، تسال منحنياته وتحولاته وتقلّباته كواقع إنساني، خصوصاً أن وجود الإنسان في هذا العالم يعدّ علامة نيرة دالة على هبة وقيمة هذا العالم الفعّاش بكل كيانه المادي والروحي، التاريخي والمعرفي. فالفيلسوف نفسه، وبالمعرفة الفلسفية غير المنفصلة عن حراك الوجود اليومي؛ المعرفة المحكومة، بل الواجب أن تكون محكومة، بملاقة ما هو يومي، يبقى الفيلسوف ذلك الإنسان الأقدر على فتح أفق يطلّ على عالمنا الذي يجب أن



2003، وتالياً في تونس، وسوريا، وليبيا، ومصر، واليمن.

منذ مطلع القرن العشرين أدرك الزهاوي، وبحسّه الفلسفي العميق، فداحة تلك التأويلية التدميرية الجذرية القاتلة حتى جاء إلى تفكيك خطابها، وهي مهمة الفيلسوف العراقي والعربي المعاصر الذي لا بدّ أن يستند على تلك التجربة النقدية الفلسفية الباكورة في ظلّ ما يجري حوله، خصوصاً أن التأويلية السلفية الراهنة (القاعدة+ داعش) تستعيد مجدها العدواني مرّة أخرى مدفوعة بشتى السبل غير الشرعية ولا الأخلاقية، دينياً وعرفياً، في عنفها وتدميرها للوجود الإنساني المعاصر تحت سطوة ضعف الدولة الوطنية العربية القاتم، بل هزيمتها، هذه الدولة الطرية، أمام مخططات كونية باتت تمسح الإنسان العربي، وتحطّ من كرامته، وتنهب مقدراته،

فكرية تستند، هي الأخرى، على تأويلية لاهوتية إسلاموية مارقة هي أكثر مفارقة وتعال على قيم الأرض والسماء كما يتبدّى خطابها فعلاً وممارسةً في الراهن اليومي الذي نعيشه.

لقد كان الفيلسوف العراقي الحديث سباقاً إلى تفكيك بيئة هذا اللاهوت الإسلامي الزائف، كان ذلك في مطلع القرن العشرين؛ عندما تصدّى الشاعر الفيلسوف جميل صدقي الزهاوي (1863 - 1936)، وتحديداً في كتابه "الفجر الصادق"، الصادر في إسطنبول عام 1905، إلى تعرية التأويلية السلفية بوصفها تأويلية تكفيرية لا تراعي جوهر الإنسان كإنسان، تلك التأويلية التي يرجع إليها دعاة اللاهوت التدميري المعاصر بكل بشاعته لقتل الناس على نحو منهجيّ منظم، ومنها تجربتهم في أفغانستان، والجزائر سابقاً، وفي العراق منذ أغسطس

بحكم التربية اليومية، وعنف آخر جماعي منظم هو خاصّة لمجموعة بشرية تتسلّح برؤية عدمية شاملة، رؤية غير مألوفة، رؤية يمكن تصنيفها بأنها فوق العادة؛ فوق عادة العنف اليومي الفردي الشخصي، رؤية ينبغي على الفيلسوف المعاصر أن يتصدّى لنظامها المعرفي بأنّ يخترق مقولاتها ومساائلها ونظرياتها، وبالمرة خطابها بغية تفكيكه وتقويضه للحدّ من تأثيره السلبي المجحف في عمران الفكر البشري، الروحي والمادي، في حاضره وماضيه، ضماناً لمستقبل مأمول تترجّع عرشه أولويات الصّحة الكونية؛ أليس الإنسان هو بنيان الله في الأرض؟

يستند خطاب العنف التدميري الشامل في ثوبه الإسلامي التكفيري الجذري (Anti-Islami) - الذي يواجه الإنسان العراقي والعربي والعالمي المعاصر، يستند على عقل أداتي تدميري، وينطلق بدوره من رؤية



وتشوّه تأريخه الثقافي والديني، وتقضي على منجزه الحضاري المادي والعمراني، فضلاً على نحره بطرق سفاحة دميمة لا هوادة لها.

إن حالة العنف الدّموي الجذروي في ثوبه الإسلاموي الرقيع لا تستمدّ طاقة كيائها التعبوي الراهن من مداد التأويلية السّلفية الحديثة ولا المعاصرة في أنموذجها الماضي فقط بوصفها نحلة جهوية (7) (Sect/ Secte)، إنما من اتجاهات تأويلية أخرى حبلى بما هو عديمي مطلق يمكن وصفها بالبشاعة نفسها التي وصفنا بها اللاهوت الإسلاموي الجذروي؛ فزُعاة العنف الدّموي الإفنائي تراهم يلنون خطابهم وظهورهم اليومي بحسب مصالح الشرّ الثاوية في عقر غرائزهم الخبيثة، وبحسب منافع نظرانهم غير الإسلامويين، وكذلك بحسب تنوّع مرجعياتهم الروحية والمادية، وكل ذلك ينعكس على فعلهم اليومي الدميم. إن سياسات الغرب الصهيوني التدميرية غالباً ما تلجأ إلى جذب نظائر متشابهة لمشروعاتها العدوانية على الشعوب والأمم؛ فحركة داعش الإسلاموية التدميرية هي ليست بناءً عربياً أو إسلاموياً خالص التكوين، بل هي بنية هجينة من حيث الإنشاء والدعم المالي واللوجستي؛ إنها أداة تنفيذ لمخططات تقسيم البلدان العربية، وتفتيت بنية المجتمعات الإسلامية بتفكيك صميمها وكيانها المحلي والوطني والقومي والكوني إلى مجرّد جهويات فرعية متناحرة؛ جهويّات مناطقية، ومذهبية - دينية، وعرقية، وثقافية، وحضارية متصادمة متقاتلة متحاربة. تلك دعوة شرّع بالتنظير لها صموئيل هنتنغتون (1927 - 2008) منذ عام 1993 (8)، وتالياً في كتابه "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي" الصادر عام 1996، لإضرار ذبالة الاشتباك الدّموي الجحود بين الشعوب والأمم في العالم، وهو ما جرى بالفعل منذ حادث الحادي عشر من سبتمبر 2011، بل قبله وحتى الآن؛ حيث شهدنا سلسلة من الاختلالات الكونية المتصادمة على أساس جهوي باهظ التفكّك. وكل ذلك يمثل اليوم الاستثناء التدميري

الذي لا بدّ من مداومة حصونه الفكرية، وتلك مهمة الفيلسوف، والقضاء على بنيته المادية، وتلك هي مأمورية الدولة الوطنية العربية الجديدة، دولة التحديات الكونية الكبرى. وهنا، وهنا فقط، لا بدّ للعلاقة بين الفيلسوف والدولة أن تعمل في حقل واحد يتم فيه تقويض الوجود الملموس غير العادي للعنف البشري الجسيم؛ وجود العنف الإسلاموي التدميري الجذروي المتطرّف الذي يمثل شكلاً من أشكال النزعة التدميرية الجديدة في راهن الحال العالمي.

لهذا، نعتق بأنّ على الفيلسوف الحق أن يوجّه طاقته المعرفية صوب تفكيك كيان هذا العنف بكل تأويلات خطابه المتطرّف، وعلى الدولة أن تفكّ القدرة المادية لهذا العنف في كل أشكال ظهورها. إلا أن المهمة الكونية الأولى، مهمة الفيلسوف الراهن، تبقى ذات شأن بارز كونها الممر الحقيقي المؤدّي إلى فتح الموالج أمام مُساءلة خطابات هذه النزعة التدميرية في أكثر صورها بشاعة وقتلاً للحياة، ونحراً حياً للمستقبل؛ فبقدر ما تكون هذه النزعة فكرية لاهوتية نراها تتأسس عسكرياً (تتحول إلى مؤسسة عسكرية) كبنيان مادي ملموس يعبر الجغرافيات المحلية والوطنية والقومية كما يروم ويشتهي، ليبقى الأهم في تقويض كيانها الكلي، الفكري والتدولي،



لى الفيلسوف الحق أن يوجّه طاقته المعرفية صوب تفكيك كيان هذا العنف بكل تأويلات خطابه المتطرّف، وعلى الدولة أن تفكّ القدرة المادية لهذا العنف



ومن حيث الأولوية، هو مساءلتها الجذرية بكشف تناقضاتها، وتعرية طروحاتها وفضح مسارات تفكيرها؛ أليس الإنسان هو الكائن التساؤلي الوحيد بين الخلق؟

قد تكون مهمة من هذا النوع ذات طابع أيديولوجي، لكنّها تبقى ممارسة فكرية وفلسفية إنسانية لا يمتلك ناصيتها إلاّ الفيلسوف الحق، الفيلسوف غير الطاووسي ولا البيغاي، فيلسوف التنوير الجديد الذي لا يملّ من فتح آفاق السؤال على ما يجري من حوله، وما يحدث في عالمه المعيش، خصوصاً "عندما يثبت في اليومي حدثاً استثنائياً"، كما يقول الشاعر الفرنسي برنار نويل (9)، ويتحوّل هذا "الاستثنائي العدمي" إلى ظاهرة تدميرية مقيتة تُخرج اليومي المسالم من زمانيته المعتادة إلى زمانية استثنائية مميتة للحياة والوجود، فلا ينبغي للفيلسوف أن يدع كل ذلك يمرّ دون مساءلة معرفية تأريخية أصيلة تنقذه وقومه الإنساني من الاستسلام لبرجسية الذات المتعالية ضارة الأثر.

لهذا، لا بدّ للفيلسوف من تجديد دوره على نحو مزدوج ومتزامن؛ تجديد دوره المعرفي الخلاق، وتجديد دوره الوجودي اليقظ معاً، ومعاودة ذلك الدور بأصالة خلاقة فائقة في انهماكها التاريخاني، وذلك عبر تبديد عزلته -عزلة الفيلسوف الصامتة عما يجري حوله في الواقع الفعاش-، بل استعجال مُساءلة ذلك (الما- يجري ويحدث) في الواقع على نحو متروّ. وبذلك، يتحوّل الفيلسوف المأمول من مجرّد كائن طاووسي مفتون بذاته وبمعرفته الفلسفية التي له دون غيره، من باب الاحتكار النرجسي لا غير، إلى مُتفلسف تاريخاني أصيل ينفّث على الوجود اليومي غير الاستهلاكي ليضيء دروبه بحيث يجعل من نظامه المعرفي الذي لا بدّ أن يكونه الفيلسوف وهو يلاقي العالم من حوله، نظام معرفي مؤلّد العلاقة مع حراك التاريخ الجاري، ومع حركيته التاريخانية المعيشة فعلاً، على نحو تعاضدي مُتزامن في حضوره وانشغاله بما يحدث ويجري حوله.

كاتب من العراق مقيم في الإمارات



مسارات الثقافة العربية ومآلاتها في عصر الربيع العربي

مازن أكثم سليمان

تشكّل مُعاصرة المثقفين للتحوّلات التاريخية الكبرى، وفي مقدمتها الثورات والحروب، فرصة استثنائية نادرة كي يجذّروا وجودهم الفكري والإبداعي في قلب حركية التاريخ، وأن يسعوا إلى محاولة الإحاطة بالأحداث العظيمة التي تحدث، لا من ناحية الالتحاق بها ومواكبتها فحسب، إنما من ناحية مُجاورتها، والانفتاح -كُلٌّ في حقله الثقافي- على آفاق التغيير والمستقبل الموعود

وجاهزة، بقدر ما تتولّد عن الحركة والتطوّر والتراكّبات الفردية والتاريخية، لذلك يصعب في هذه الحقبة العربية المُتسارعة أن نتحدّث عن قراءة (تزامنية) ناجزة تتناول الثقافة العربية، فضلاً عن أنّ طبيعة العصر العولمي الحالي تكاد تمحو الكثير من الحدود الفاصلة بين الثقافات المحليّة وثقافات الآخرين، ولا سيما إذا نظرنا في مُستوى ثاني بتعلّق إلى التّشابكات الجيو-السياسيّة العربيّة والعالميّة التي كشف عنها الربيع العربي بجلاء، وهي القضية التي تُعقّد المسألة منهجياً في حال تطلّعنا إلى قراءة (مُحايدة) للثقافة العربيّة الراهنة.

على أيّ حال، نستطيع للوهلة الأولى أن نستنطق الثقافة العربية في هذه الحقبة من أكثر من زاوية، كأنّ نتساءل بادئ ذي بدء وبلغة (فرويدية) مثلاً عن مدى تمكّن الأنا الثقافيّة العربيّة من خيانة متمرسات وكوابح الأنا الغليبا المركزيّة الاستبداديّة إن بدلالاتها الفردية أو بدلالاتها الجمعيّة؟ هل ثمة ما يُشير ثقافياً إلى اندفاع خَرّ يُمارسه (الليبيدو) لا بوصفه دافعاً جنسياً فحسب، إنّما بوصفه دافعاً وجودياً كلياً بالمعنى الكياني للثقافة؟ بالتأكيد لا أريد هنا أن أختزل مفهوم الثقافة وممارساتها العربيّة بالمعنى الفرويدي لتنقيس المكبوتات، إنّما أتطلّع إلى البحث عن ملامح أوليّة لتولّد ثقافة عربية جديدة لابدّ أن تبدأ بتمزيق التابوهات ليس على المُستوى الفوقي فحسب، لكن على المُستوى التّحتي ما دما نربط بين الثقافة على نحو

صدر الشعوب العربية، وإلى فتح بوابات التغيير الجذري الشامل مهما طال الزمن، وهي مسألة تعني على مستوى الثقافة أيضاً أنّ صيرورة تغييرية ما قد بدأت تأخذ هويّتها المُختلفة، وذلك في ضوء حضور عريض للأسئلة العربية الثقافية والحضارية الأصيلّة التي تحاول بدورها تمزيق الجمود القديم البالي، والانفتاح على العصر.

لهذا يُمكن القول بمعنى آخر إنّ الصراع الاجتماعي السياسي القائم بين سدة العالم الاستبدادي القديم -والذين يظنون أنهم يستطيعون إيقاف حركية التاريخ- ودعاة التغيير والتعددية والديمقراطية والحرية، هو في أوجه الآن في المشهد السياسي والثقافي العربي، ويبدو لي أنّ هذا الصراع المفتوح لم يحدّ على التغيير بحد ذاته بعد أن باتّ أمراً حتمياً لا مناص منه، إنما على شكل التغيير ومضمونه وحجمه ومدى جذريته! لعلّ الثقافة في تفسيرها الأولي تتعلّق بالخصوصيّة، ذلك أنّها تُعبّر عن خصائص حضاريّة وفكريّة ووجوديّة مُحدّدة، وهي إذا كاثت في دلالتها المعجميّة العربيّة تعني ضلّ النّفس والمنطق والفطنة، وكان المُثقّف يعني في هذا الإطار القلم المبري، فإنّ الخصوصيّة تفتتح أسئلة مُركّبة تبدأ من قضية أنّ الثقافة ليست مجموع أفكار يتم إنتاجها فحسب، إنّما هي مجموعة العقائد والقيم والاتجاهات المُشتركة والممارسات التي تُميّز جماعة ما، وهي المسألة التي تدلّ على أنّ الثقافة لا تكون عناصر مُنجزّة

كشف الربيع العربي حجم الاحتقان التاريخي المُختزن طوال عقود، والذي كان يتنامى يوماً بعد يوم في المجتمع العربي، إلى أن تشظى تشظياً غير مسبق، وفجّر معه جميع الأسئلة السياسية والكيانية والحضارية التي كانت مُعلّقة أو منسية أو مسكوتاً عنها، وهي المسألة التي فتحت الطريق عريضاً أمام مواجهة شاملة وغير قابلة للإرجاء مع الاستحقاقات الوجودية الفردية والجمعية المُفكّر فيها وغير المُفكّر فيها على حدّ سواء.

إنّ العلاقة الجدلية بين المستوى الوقائعي القائم، والمستويات الثقافية والمعرفية أدّت إلى ظهور ديناميات جديدة شديدة الحساسيّة والتسارع في المشهد الثقافي العربي، لينعكس المخاض الاجتماعي-السياسي المُتشظي على هذا المشهد بعمق وضراوة، ويولّد في المقابل مخاضاً ثقافياً مُتشظياً على نحو بالغ. فإذا كان الربيع العربي لم يعط أكله وفق قراءة السطح البصري الظاهري للأحداث، فإنّ قراءة السطح البصري العميق تؤكّد على نحو ما أنّ ما يحدث يُشبه تماماً بلغة (البنويّة) ما ينجم عن خلخلة عنصر ما أو عدد كبير من العناصر داخل بنية ما، وهو الأمر الذي سيؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى تغيير في هذه البنية إن لم نقل إلى انهيارها بالكامل، وحلول بنية مُغايرة مكانها. ويبدو أنّ هذه الخلخلة قد بدأت أولاً بتوجيه ضربة قاصمة أنهت كما اعتقد ذلك الاستعصاء التاريخي الذي كان يربض على



الثقافي العربي الراهن. وبحكم اختصاصي بوصفي شاعراً وناقداً أستطيع الحديث عن ازدهار شعري عربي كبير يحصل في هذه الحقبة، غير أن الرؤية النقدية المسؤولة ينبغي أن تتصف بالحذر المعرفي الشديد وعدم التسرع أو الانفعال، مع الميل إلى الاعتقاد أن هذا (الحراك- المخاض) الفني-الجمالي الفتولّد عن الربيع العربي وتداعياته الهائلة لا بد أن يُضيف إضافات نوعية على حركة الشعر العربي إن استندت في هذا الزاوي على فلسفة (الاختلاف) مثلاً. وبكفي أن أذكر في هذا السياق -كي أوضح من حيث المبدأ حجم المنتج الجديد- أنني قد نشرت دراسة نقدية منذ فترة عن شعر الثورة والحرب في سوريا قارنت فيها نصوص أربعين شاعراً وشاعرة، وأحضرت دراسة ثانية في هذا المنحى أيضاً عن أكثر من ثلاثين شاعراً وشاعرة.

إن مسألة الكلام عن ولادة حساسية شعرية جديدة بالمعنى التحقيقي الفني، هي مسألة مفهومية مركّبة كما أظن، ذلك أن هذه الحساسية الجديدة لا تتولد بمجرد حضور مفردات الثورة والحرب وتراكيبها ومجازاتها وسردياتها في عوالم النصوص كما قد يذهب البعض، إنما في مدى قدرة هذه العوالم الشعرية على مجاوزة المطابقات المُستَبَقّة المُتمركزة على الأحداث الوقائعية الطاغية، وهي المسألة التي تتمّ بفتح عوالم شعرية مُغايرة تحقق تناصات فنية نوعية لها انزياحاتها الجديدة التي تُغني الحدث، وتضيف إليه فائضاً وجودياً-جمالياً خاصاً، ولا تكون عبئاً عليه. وهو الأمر الذي يحتاج إلى تأملات نقدية مُعمّقة تحتفي بكلّ اختلاف ومُجاوزة مازلنا ننتظرهما بشغف، أو ربّما قد بدأنا بخلقهما نحن العرب، ذلك أن قضية ولادة (بروميثيوسات) جديدة وكثيرة في الثقافة العربية ليست قضية مُستحيلة، ما دام الربيع العربي قد فتح لنا الأبواب عريضة لنسرق الشعلة المُتمردة من الآلهة- السُلطة، على أمل أن يحملها كلّ فرد بعد ذلك في عالما العربي المكسوم، والحالم بالانتماء الأصيل إلى العصر.

شاعر وناقد من سوريا

الحال أدب ضعيف فاطر لأن الأحداث الماديّة الواقعة أقوى منه وأظهر أثراً. يراها الناس ويحسون آثارها في نفوسهم وفيما حولهم من الحياة والأحياء. "إنني إذ أتمنّى ما تنطوي عليه هذه الفقرة من جانب صحيح إلى حدّ ما، لكنني أرى أن لكلّ عصر ولكلّ تجربة خصوصيّة قد تختلف عن غيرها، حيث لا يمكننا مُصادرة التاريخ مُسبقاً، أو إسقاط مرحلة إسقاطاً متطابقاً على مرحلة أخرى دائماً، فأنا أعتقد بناءً على نظرة بانورامية أوليّة إلى المشهد الثقافي العربي بوجود ازدهار غير مسبوق في إنتاج الأجناس الإبداعية والفكرية كافة، وهو غير مُنفصل حدّاً عن نتاج العقود السابقة، لكنّه يحمل بطبيعة الحال ذخيرة وجوديّة هائلة تنبع من تجارب الربيع العربي الغنية والقاسية، فضلاً عن ضرورة الإشارة إلى وجود تكاثر هائل في المنابر الورقية والإلكترونية يقترب من حدود الفوضى التي أجدها موضوعيّة وضرورية لفتح كافة المسارات على تجربة التعددية والتعبير عن الرأي والحوار، وهي التجربة الكفيلة وحدها بالغربة بفعل المسافة الزمنية التراكمية التي تبيّن الأصيل من العابر، وتكشف ملامح الجدة في المشهد

خاص، ووعائها الذي هو الربيع العربي في هذه المرحلة على نحو عام. وفي المنحى نفسه، لا أجد مناصاً من التساؤل مثلاً عن مدى تكوّن (جهاز مفاهيمي معرفي) مُنبثق عن الربيع العربي؟ صحيح أن كثيراً من مفاهيم الربيع العربي قد نُظِر لها طوال العقود الماضية على المُستوى الفكري، وأنّ نموذجاً تطبيقيّاً قد نجده بجلاء فيما عُرف بـ(ربيع دمشق)، وما نتج عنه من أدبيات سياسية وثقافية على سبيل المثال لا الحصر، لكنّ ذلك لا يمنع من البحث كذلك عن مدى تمكّن (الإنسان الثقافي العربي) إذا صحّ التعبير -من دون فضل هذا الإنسان بالتأكيد عن محيطه الجمعي- من تحقيق حاجاته بوصفها ترتبط -حسب تنظير (إريك فروم) للحاجات- بالانتماء والتعالّي والتجاوز والارتباط بالجذور والهوية والإطار التوجيهي، وهذا الأخير يستحقّ وحده قراءة عميقة ومُتأنية؟ يرى الدكتور طه حسين في كتابه "خسام ونقد" أن "الأدب الذي ينشأ أثناء الثورة، إما أن يجري على طبيعته الأولى، فيكون اتصالاً للأدب القديم، وإما أن يحاول مُجاراة الثورة فيكون دعوة لها وإغراء بها. وهو في هذه

عالم الرواية

لطفية الدليمي

يكاد الفن الروائي يكون الاشتغال المعرفي الوحيد -بين الإشتغالات الأدبية- الذي طاله الارتقاء المتواصل بلا انقطاع إلى جانب فن السيرة الذاتية الذي يمكن هذه رواية ذات سمات خاصة، وربما كان الفن السينمائي وبعض مجالات الفنون الجميلة هي المجالات الوحيدة التي نافست الفن الروائي في التطور الجامح، غير أن الفن الروائي يبقى الأكثر تحقيقاً لشروط الأصالة والأكثر إيفاءً بمتطلبات الشغف البشري. لكن لم صار الأمر كذلك؟ ثمة أسباب كثيرة تدفع بالرواية (سواء الحديثة أم غيرها) إلى الارتقاء المستدام على كامل رقعة عالمنا وبين كل الجغرافيات البشرية حتى بات الأمر يشكل علامة مميزة لها، وسأسرد بعضاً من الأسباب -غير تلك التقليدية المتداولة- الكامنة وراء هذا الأمر:

تمثل

خوارزميات (Algorithms) محددة بطريقة قبلية (apriori) وعلى نحو صارم، ويغدو الأمر أكثر خطورة مع عصر التقنيات الرقمية التي تأسست أصلاً على مفهوم النظم المحددة (Discrete) Systems المحكومة بخوارزميات فائقة التحديد والصلابة بحيث بات الأمر يهذو النزعة التحليلية التي تعدّ ميزة فريدة للعقل البشري. تمكن الإشارة أيضاً إلى خفوت المؤثرات الحسية وتبدل الخيال البشري وانكفاء شعلة الشغف والإحساس بالمغامرة (الذهنية والواقعية)، وهنا صارت الرواية تخدم كنوع من ترياق مضاد لهذا الخنوع والانكفاء الذي أصاب الخيال البشري وعطل توهج الحواس واندفاعها البدائية الباعثة على أعلى أشكال اللذة التي باتت اليوم مُفتقدة على نحو مُحزن للغاية.

الرواية لعبة ذهنية (Intellectual Game) في المقام الأول: يعمل الفن الروائي على إشاعة نوع منعش من الحيوية الذهنية والعبقريّة الإنسانية المميّزة إذا ما نظرنا إليه كنوع من ألعاب ذهنية ترتقي بالفعاليات العقلية المعروفة، ولا غرابة أن تقترن الأعمال الروائية العظيمة بالمجتمعات التي حققت أعلى درجات الإنجاز العلمي والتقني والاقتصادي والسياسي، وفي الوقت ذاته نلمح تراجع الفن الروائي في المجتمعات التي تعاني نكوصاً ثقافياً وحضارياً واقتصار ذلك الفن على بعض التوثيقات التسجيلية

الميتافيزيقي الذي يلجأ إليه الأفراد للحصول على فسحة من (فك الارتباط) مع الواقع الصلب واشتراطاته القاسية، والإبحار في عوالم متخيلة لذيدة تشبه حلم يقظة ممتدّ، ويستوي في ذلك مبدعو الأعمال الروائية وقارؤوها. يمكن عدّ الرواية في هذا المجال، وفي عصر العقلانية العلمية الضارمة، البديل الأكثر جدارة وقدرة عن الأسطورة التي ساهمت -مع فنون السحر البدائية- في تعزيز الصلابة الداخلية للفرد البدائي وترصين بنيانه الذهني والسيكولوجي وتمكينه من مواصلة العيش بطريقة مشرّفة بعيداً عن التخاذل والانكفاء أمام المصاعب والأحوال التي كانت شائعة مذ وجد الإنسان على الأرض، ومن الطبيعي للغاية القول إن الرواية خليفة على النهوض بكل المهام التي نهضت بها الأسطورة من قبل.

ترياق مضاد

الرواية عمل تخيلي يبدأ بالمخيلة ويتطور داخل فضاءها: يعدّ الخيال المجال الحيوي الخصب الذي تعمل داخله -وفي إطاره- العناصر الروائية على تشكيل العمل الروائي بغض النظر عن تجنيس الرواية، وبهذا ينظر إلى الرواية كوسيلة ترتقي بالخيال البشري وتمنع انزلاقه في مهاوي الركود وبخاصة بعد طغيان الإنجازات العلمية والتقنية التي تعمل على تمييط الحياة وتحويلها إلى سلة

الرواية نوعاً من الذاكرة الجمعية المميّزة لكل جغرافية بشرية: الرواية في هذا الإطار تصبح بمثابة (خزانة الحكايات) التي تحفظ المزايا المجتمعية والأنثروبولوجية لكل جغرافية بشرية، وتمكن من خلالها الإطالة على العادات والتقاليد وأنماط العيش وفنون الطبخ والأزياء والملابس السائدة في كل عصر إلى جانب كل التفاصيل الحياتية الأخرى الخاصة بالحب والزواج والصداقة والرفقة والسفر.. ومن المثير هنا الإشارة إلى حقيقة أن معظم المتعلمين والخريجين الذين غادروا الدراسة الثانوية والجامعية منذ عقود بعيدة قد نسوا تقريباً كل ما سبق لهم دراسته باستثناء الأعمال الروائية التي مزّت عليهم أثناء دراستهم مثل روبنسون كروزو، بلد العميان، حرب العوالم، جزيرة الكنز.. الخ. وغالباً ما يستذكرونها بنوع من النشوة العميقة كمن طاف في عالم ساحر لا نظير له. يظن الكثيرون أن الأعمال الروائية لعصرنا ستنهض في الألفيات القادمة بذات الدور الذي نهضت به الرّمق الطينية والسجلات الأثرية التي أمّدتنا بكنز لا ينضب من المعلومات حول الحضارات القديمة.

فضاء ميتافيزيقي

الرواية في عالم اليوم تؤدي الوظيفة التي نهضت بها الأسطورة من قبل: غدت الرواية، على الصعيد الفردي، بمثابة (الفضاء



الكشف العرفانية والفيوض التصوفية المقترنة بها والتي حكى عنها عرفانيونا الاكابر والمعتزلة الاجلاء، وربما يدعم هذا الرأي كون أغلب الكتاب -وبخاصة الروائيات والروائيين- المجددين والمميزين ذوي تجارب مفارقة للوعي البشري العادي وأقرب إلى استجلاب البصيرة بطرق غير مألوقة، ويمكن تعداد الكثير من الأسماء الروائية في هذا الميدان: هيرمان هسه، دوريس ليسنغ، نيكوس كازانتزاكيس. ولم يغفل هؤلاء عن توثيق تجاربهم الكاشفة القريبة من الفيوض العرفانية في بعض الحالات.

كتابة الرواية

الرواية معلم حضاري وثقافي تنهض به العقول الراقية في مختلف الاشتغالات المعرفية: من المؤكد ثقة روائيون محترفون يكتبون الرواية ويحققون أعلى المبيعات، ولكن الغالب أن أفضل الروايات ليست تلك التي تحقق أعلى المبيعات لمجرد معرفتها بشروط السوق وألعابها التجارية، بل يمكن -على العكس- ملاحظة أن كل العقول الراقية التي أسهمت مساهمات ثورية

الذي بات الخصيصة التي تسم الثقافة المعاصرة إلى حد صارت تدعى معه ثقافة البروزاك (The Prozac Culture). ذهب بعض الأطباء السيكلوجيين إلى إمكانية اعتماد الكتابة الروائية كوصفة علاجية -في حالات محددة بعينها-، وربما يكمن السبب وراء قدرة الكتابة الروائية على اجتراح علاج لبعض الاضطرابات الذهانية في الطقوس الحتمية المقترنة بتلك الفعالية المدعمة بالانضباط والصرامة المعهودة في كل جهد روائي، وقد يعمل هذا الأمر على كبح التشويش الخارجي مع الضوضاء البشعة المقترنة به، ودفع الأفراد نحو التركيز المجرد على سماع أصواتهم الداخلية الثرية والمدفونة تحت غبار الإهمال والتجاهل، الأمر الذي قد يتسبب في تنشيط النواقل العصبية الدماغية (مثل السيروتونين والدوبامين) التي تتحكم في الكيمياء الدماغية المكيفة للمزاج البشري وتقلباته وتدفع به نحو آفاق النشوة والإحساس الغامر بالسعادة غير المرتبطة بمؤثرات فيزيائية خارجية، وقد تنمى تجربة الكتابة الروائية في هذا الإطار مع

الساذجة والتلقائية التي لا ترقى إلى مهارة وجمال وحكمة حكايات (الجدات) والأمهات) الشائعة.

استجلاب البصيرة

الرواية يمكن أن تكون علاجاً في حالات خاصة: ثقة جانب براغماتي مرتبط بالفن الروائي الذي يمكن أن يوفر في حالات خاصة علاجاً وافياً لبعض الاضطرابات الذهانية وبخاصة لتلك الحالة الإكلينيكية المسماة ذهان الهوسي -الاكتئابي (Manic Depressive Psychosis-) التي تعزف بين العامة بالاكتئاب ثنائي القطب (Bipolar Disorder): تلك الحالة كثيرة الشيع والدمرة لحياة الأفراد وبخاصة الأفراد الذين يتوقرون على قدر عالٍ من الذكاء والألمعية والذين تتسبب هذه الحالة في تعويق قدراتهم بطريقة خطيرة للغاية. ثقة حالات موثقة حكى فيها بعض كتاب الرواية عن تجاربهم الخاصة وكيف ساهم انغماسهم في العمل الروائي على تخطي الأطوار الصعبة من اضطراباتهم الذهانية المدمرة وبشكل عجز عن إنجازه عقار (بروزاك



توصف بـ(الرواية الإمبراطورية) تنسباً لها إلى فضاء الثقافة الإمبراطورية البريطانية، فقد بتنا نرى اليوم اتجاهها روائياً معاكساً يميل إلى عولمة الأفكار والثقافات والاتجاهات الروائية بدلاً من مركزتها في شكل استقطاب أحادي اللون والنكهة الثقافية. لا تخفى بالتأكيد الجوانب الإيجابية للعولمة التي تفوق سلباتها المدعاة بكثير -على خلاف العولمات الاقتصادية والتجارية المتفولة-، كما لا تخفى القدرة الفائقة للعولمة الثقافية في نزع فتيل التأزم الروحي والعقلي (بل حتى الذهاني) الناجم عن الشعور بالدونية الثقافية وعدم نيل الفرص المشروعة وبخاصة أمام جيل الكتاب المتتمين لفضاء الثقافات الهامشية طبقاً لنظرية المركز-الأطراف الثقافية، ومن الواضح للغاية أن الرواية تشكل القاطرة الثقافية القادرة على جرّ عربة الثقافة العالمية بسبب النزوع العلمي الطبيعي للرواية في تناول مسرات الإنسان ومكابداته.

II الزاوية وثورات عصر الحداثة

يُنظرُ إلى الرواية على أنها إحدى المنتجات الأكثر تميزاً التي جاء بها عصر الحداثة مع بدايات القرن العشرين، القرن الذي شهد ثورات عظيمة ساهمت في إعادة رسم المشهد الروائي بالكامل.

الثورة الأولى

أولى هذه الثورات هي الثورة في ميدان الفيزياء النيوتنية التقليدية، والتي قدحت زنادها النظرية النسبية (Relativity Theory) التي أعادت تشكيل صورتنا المفاهيمية، وبشكل خاص، عن طبيعة الزمان والمكان وأبانت العلاقة المتلازمة بينهما. أما النظرية الثانية التي ساهمت في الثورة الفيزيائية فكانت النظرية الكمية (Quantum Theory) التي نسفت مفاهيمنا السائدة بخصوص التزامن (Simultaneity)، والسببية (Causality)، وطبيعة المادة والضوء، وعملت بشكل أساسي في تهشيم مواضعنا الراسخة حول الحتمية الفيزيائية وأحلت محلها

شفرة الحرب الألمانية في الحرب العالمية الثانية، وأظنه كان موقفاً غاية التوفيق في وصفه هذا، فالرواية باتت اليوم مصنعة يعجز بالخبرات التي يتعامل معها الروائي ليخرج في النهاية بعمل يصب في هدف فتح آفاق جديدة أمام الوعي البشري وتوصيف خارطة التضاريس التي تواجه الجنس البشري بكل معوقاتها، بل ذهب البعض إلى أن الرواية الجيدة المصنوعة بشغف يمكن عدّها فرعاً من الدراسات الخاصة بالتنبؤ بالمستقبل (علم المستقبليات Futurology) وبات ينظر إلى الروائي المتمكن كفرد موسوعي المعرفة تمتلئ خزائنه بالكثير من العناصر المعرفية حتى غدا يمتلك بصيرة رائية ترى تضاريس المستقبل في الوقت الذي يحكي فيه عن الحاضر.

عولمة الرواية

الرواية أداة "ناعمة" من أدوات العولمة الثقافية: ثمة ملاحظة في تاريخ الرواية العالمية تدعو إلى إعمال فكر ونظر كبيرين، إذ في الوقت الذي خدمت فيه الرواية الوعي القومي وتُشكّل ما يسمى (الضمير الجمعي للأمة) وبخاصة إبان نشوء مفهوم الأمة - الدولة Nation - State وبزوغ عصر الدول القومية في القرن التاسع عشر، وفي الوقت الذي كانت الرواية الناطقة بالإنكليزية

في الحقل العلمي أو التقني أو المعرفي بعامة ساهمت بكتابة عمل روائي أو أكثر لكل منها، وربما كان الأمر يعود إلى حالة البهجة والنشوة المفارقتين للحالات العابرة والمقترنتين بكتابة العمل الروائي الذي يمتلك خوارزمياته الساحرة والجاذبة لكل عقل شغوف خبر الكتابة الروائية ولذتها الفردوسية. أذكر في هذا المقام، مثلاً، عالم الرياضيات العبقري الأمريكي نوربرت واينر (Norbert Wiener) (1894-1964) واضع أسس علم السيطرة الآلية Cybernetics، الذي كتب رواية (المُغوي The Tempter) المنشورة عام 1959، وكذلك أذكر الفيلسوف البريطاني الأشهر برتراند راسل الذي نشر رواية له بعنوان الشيطان في الصّواحي (Satan in the Suburbs)، كما أذكر البروفسور مارفين مينسكي (Marvin Minsky) أستاذ الذكاء الاصطناعي والروبوتات في معهد ماساتشوستس MIT الأميركي ذائع الشهرة، وجون كينيث غالبريث (John Kenneth Galbraith) عالم الاقتصاد والأستاذ الجامعي المرموق والذي عمل سفيراً كذلك: هؤلاء كلهم وآخرون كثيرون نشروا أعمالاً روائية مرموقة إلى جانب اشتغالاتهم المعرفية الرائعة، ولن أنسى بالتأكيد الكثير من الفيزيائيين الذين نشروا أعمالاً روائية وسأذكر بعضاً منهم في الجزء الثاني من هذا التقديم. هنا لا ينبغي الظنّ في هذا الموضع بأن هؤلاء كتبوا الرواية في إطار رواية (الخيال العلمي) القريبة من اشتغالاتهم المعرفية بل هم كتبوا روايات في كل الأجناس الروائية المعروفة وما كانت أعمالهم مفتقدة إلى الصنعة الفنية والحرفة المهنية التي تتطلبها الكتابة الروائية الخلقة.

التنبؤ بالمستقبل

الرواية جهد خلاق يرمي إلى فتح آفاق جديدة أمام الوعي البشري والخيال الإنساني: وصف أحد الروائيين مزة الرواية الرصينة بأنها مثل آلة إينيغما (Enigma) التي استخدمها الحلفاء في فك

لا غرابة أن تقترن الأعمال
الروائية العظيمة
بالمجتمعات التي حققت
أعلى درجات الإنجاز العلمي
والتقني والاقتصادي
والسياسي، وفي الوقت
ذاته نلمح تراجع الفن
الروائي في المجتمعات
التي تعاني نكوصاً ثقافياً

مع منتصف الخمسينات في القرن العشرين بعد تطوير المحركات النفاثة.

الثورة الثالثة

أما الثورة الثالثة التي كان لها أبلغ الأثر في تطوير المشروع الروائي وتحديثه فهي الثورة السيكلوجية التي أعادت تشكيل مفاهيم العقل (Mind)، والحمية (Determinism)، والإرادة الحرة (Free Will)، والدوافع (Motivations)، والحاجات (Needs)، وربما تكون السيكلوجيا الماسلوية (نسبة إلى عالم النفس المعروف أبراهام ماسلو Abraham Maslow) هي الإنجاز الأكثر أهمية في الميدان السيكلوجي في القرن العشرين -من وجهة نظر تأثير السيكلوجيا في الرواية- بعد أن جاء ماسلو بمفهوم التدرجية الهرمية للحاجات الإنسانية (Pyramidal Hierarchy of Human Needs)، وكذلك بمفهوم الطبيعة الروبوتية الشبيهة -بوضعية الطيار الآلي- التي يعيش معظم البشر حيواتهم فيها وهم يعانون من أقصى درجات الضجر واللامبالاة، ومن الطبيعي أن تكون مفردات مثل الحاجات الإنسانية، والضجر، واللامبالاة... موضوعات دسمة أمام الزواي المنشغل بالحياة ومعضلاتها السائدة.

الثورة الرابعة

ثمة ثورة رابعة على المستوى الفلسفي طالت الاشتغالات الفلسفية التقليدية وأثمرت كشوفات فلسفية جديدة لعل حركة التحليل اللغوي (Linguistic Analysis) والنزعة التحليلية (Analiticity) في الفلسفة بعامة تعد أهم معالمها، وقد ساهم فلاسفة مثل برتراند راسل (Bertrand Russell) ولودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) في قيادة ركب الفلسفة التحليلية إلى جانب جمهرة مميزة من أساتذة كمبردج وأكسفورد، ولا يخفى حتماً التأثيرات التي جاء بها هذا الاتجاه التحليلي الفلسفي-اللغوي إلى اللغة الروائية التي نزعَتْ عنها ثوب الرطانات اللغوية المفحمة والاستعارات البلاغية المحتشدة التي كانت

بواكيرها منذ عصر الثورة الصناعية (التي تعدّ المكائن البخارية والقطار أهم معالمها المميزة) وتبلورت مع بدايات القرن العشرين مع بعض الشواهد التقنية التي ربما تكون الطائرة، ووسائل الاتصال، والسيارات العاملة بمحركات الاحتراق الداخلي أهمها إلى جانب التقنيات العسكرية القاتلة التي شهدنا نتائجها المهلكة مع الحرب العالمية الأولى. أبانت الثورة التقنية أمام الإنسان القدرات الهائلة التي يجتريها في فعل الخير والشر معاً وربما كانت قصيدة "الأرض الخراب" (Waste Land) لإليوت تصف بطريقة رائعة المشهد الإنساني والخراب الذي رافقه بعد نهاية الحرب العالمية الأولى. أعادت الثورة التقنية على وجه التحديد تشكيل صورة الإنسان عن المكان والزمان -لا على المستوى المفاهيمي مثلما فعلت الثورة الفيزيائية بل على مستوى الإحساس الفردي والتعامل اليومي- بعد أن انتشرت سكك الحديد بخاضة ومن هنا صار يُنظر إلى القطار (إلى جانب السكك الحديدية) على أنه واحد من أهم وجوه الحداثة التي ساهمت في إعادة ترتيب المشهد الروائي بسبب انتشارها ورخص كلفتها التي باتت في متناول الجميع بعكس الطائرة التي انحصر استخدامها بين بعض الطبقات الثرية ولم تصبح وسيلة متاحة أمام الكثرين إلا



**من المؤكّد ثمة روائيون
محترفون يكتبون الرواية
ويحقّقون أعلى المبيعات،
ولكنّ الغالب أنّ أفضل
الروايات ليست تلك التي
تحقّق أعلى المبيعات
لمجرّد معرفتها بشروط
السوق وألعابها التجارية**



القوانين الإحصائية والاحتمالية. عملت هذه الثورات الفيزيائية على تغيير نظرتنا إلى الواقع وتغيير طريقتنا في التعامل معه وكيفية تناوله، الأمر الذي ترثب عليه حتماً تغيير طبيعة الاشتغالات الروائية لأنّ الطبيعة المفاهيمية للواقع تعدّ نقطة الشروع الفلسفية التي تخدم كأرضية (أو خلفية) يقيم عليها الروائيون هياكلهم الروائية في كلّ العصور منذ بدء الفنّ الروائي وحتى أيامنا هذه. إنّ المفهوم السائد عن الواقع في أيّ عصر هو بالتأكيد العنصر الأساس الذي يحدّد طبيعة الرواية وكيفية اشتغالها باعتبارها فناً يتأسّس على رؤية فلسفية حول المظهر، والواقع، والأفراد وطبيعة علاقاتهم، وكيفية التعامل مع الزمان والمكان، والصور الذهنية التي يكونها الأفراد عن العالم المحيط بهم، وتلك موضوعات تجعلنا نديم التساؤل حول الموضوعات الفلسفية الممتدة منذ نشأة الفلسفة الإغريقية وحتى هذا اليوم. ربما يكون من المثير أن أذكر في هذا المقام أنّ بعضاً من أفضل الروائيين كانوا فيزيائيين متمرسين ذوي باع وخبرة في حقلمهم الفيزيائي، وأذكر من هؤلاء: اللورد سي. بي. سنو (C. P. Snow) المعروف بكتابه الأشهر "الحضارتان العلمية والأدبية: نظرة ثنائية"، وأرنستو ساباتو صاحب الروايات الشهيرة، ومن الفيزيائيين-الروائيين المحدثين أذكر آلان لايتمان (Alan Lightman) أستاذ الفيزياء في معهد ماساشوستس التقني MIT ومؤلف رواية "أحلام أينشتاين" Einstein's Dreams "ذائعة الصيت، وكذلك ربيكا نيوبرغر غولدشتاين (Rebecca Newberger Goldstein) التي بدأت فيزيائية وانتهت فيلسوفة وأستاذة جامعية وأذكر من رواياتها "خواص الضوء: رواية عن الحب، والخيانة، والفيزياء الكمية" (Properties of Light A Novel of Love, Betrayal and Quantum Physics).

الثورة الثانية

ثمة ثورة ثانية كان لها أبلغ الأثر في تحديث شكل الرواية: الثورة التقنية التي بدأت



III ماذا بعد الرواية الحديثة؟

لم تزل الرواية الحديثة بسماتها المعهودة سائدة في المشهد الروائي العالمي ولها حضورها المميز فيه، ولكن الرواية الحديثة ذاتها ساهمت وبقوة في تخليق أنماط روائية جديدة يمكن عدّها امتدادات طبيعية لها وليس تطوّرات منقطعة الجذور عنها. يمكن في هذا الشأن معاينة الأشكال الروائية التالية التي تعتبر ولادات طبيعية للرواية الحديثة، باستثناء الرواية الرقمية:

الرواية ما بعد الحداثيّة (Postmodern Novel)

تطورت الرواية الحديثة إلى أنماط ما بعد حداثيّة في الجغرافيات التي كانت توصف في العادة بالإمبراطوريات أو الكولونياليات المهيمنة، أو ما بات يُعرّف بالمراكز الثقافية طبقاً لنموذج المركز-الهوامش الثقافي، وتعدّ الثقافتان الأنكلوساكسونية والفرانكوفونية -إلى جانب الثقافة الجرمانية- الميدان الأرحب الذي نشأ فيه هذا الفن الروائي. ليس ثمة سمة مشتركة خالصة تجمع بين الأنواع الروائية ما بعد الحداثيّة سوى مخالفتها الصريحة للرواية الحديثة في جانب، وتناغمها معها في جوانب كثيرة أخرى: حافظت الرواية ما بعد الحداثيّة على سمات التشظّي الزماني والمكاني والسيكولوجي وأوغلت فيه كثيراً، لكنها من جانب آخر باتت تركز في معالجاتها الروائية على ثيمات أصغر بكثير من الثيمات الكبرى أو-ذات الطبيعة الملحمية أحياناً- تلك التي تعهّدت الرواية الحديثة برعايتها القصوى من قبل، وقد تنوّعت موضوعات الرواية ما بعد الحداثيّة وبلغت تخوماً تبعث على الإدهاش مثلما نرى -مثلاً- في مقارنة علاقة الإنسان بالبيئة وموضوعة التلوث البيئي الطاغية بعامة والتي استحوّلت لونها روائياً متفرداً يمكن وصفه بالرواية البيئية، ونلمح في جانب آخر -كمثال آخر أيضاً- التأثير الذي جاءت به إلى الفن الروائي حلقة تقنية محددة (مثل التقنية الصاروخية أو تقنية الرقائق الإلكترونية الفدمجة)، أو المضغلات الإنسانية التي تنشأ في أعقاب الكوارث

له، وتدعيم فضائه الذهني ونواذعه العقلية العليا بعيداً عن المكابدات اليومية المرتبطة بتأمين الحاجات البيولوجية البدائية. أما في ميدان الثقافة فقد فتحت الثورة الليبرالية آفاقاً واسعة أمام أنماط تجريبية مستحدثة من الأفكار والفلسفات، وما عادت الأطر والمؤسسات القديمة ممّا يمكن -أو ينبغي- العمل في ظلّها، وهنا تمكن ملاحظة الحقيقة الواضحة في أن بدايات القرن العشرين التي شهدت نشوء الرواية الحديثة هي ذاتها التي شهدت ولادة وانطلاق الحركات الثقافية ذات الطبيعة التنويرية مثل السريالية، كما شهدت ظهور المدارس الحديثة في الرسم مثل التكعيبية. ساهم الحسّ الفردي بتهميش القيود الثقيلة التي كانت تكبل الفرد من جهة، والتي عملت في الوقت ذاته على تشظية فضائه العقلي والنفسي وأطاحت بحس الطمأنينة والسكينة والانتماء التي اعتادها في أحضان عائلته أو التشكيلات المؤسساتية التقليدية (مدرسة، جيش، مزرعة، مصنع، كنيسة...)، وهو الأمر الذي انعكس في طبيعة الاشتغالات الروائية التي تحثّم على الرواية الحديثة أن تتعامل معها بجديّة فائقة.



حافظت الرواية ما بعد الحداثيّة على سمات التشظّي الزماني والمكاني والسيكولوجي وأوغلت فيه كثيراً، لكنها من جانب آخر باتت تركز في معالجاتها الروائية على ثيمات أصغر بكثير من الثيمات الكبرى



سمة الرواية الفكتورية، وحلّت محلّ هذا لغة مقتصدّة تحتكم إلى معايير الانضباط ومقاربة الأهداف بلا وسائل التفافية على صعيد اللغة. ينبغي التنويه هنا إلى العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والأدب بعامة -والفلسفة والرواية بخاصة- ويمكن إبراد قائمة طويلة بالفلاسفة الروائيين، لعلّ أيريس مردوك (Iris Murdoch) تقف في طليعتهم، ولا زالت رواياتها تلقى صدى طيباً حتى يومنا هذا رغم أنّ بعضها وضعته الكاتبة في مطلع الخمسينات من القرن الفائت.

لا ينبغي في هذا الميدان إغفال الثورة الليبرالية التي تعاضم مذهبها في القرن العشرين بعد وضع قواعدها التأسيسية الأولى في القرن التاسع عشر على يد آبائنا المؤسسين وفي طليعتهم الفيلسوف التنويري جون ستوارت ميل (John Stewart Mill). تعدّ الفردانية (Individuality) التمثّل الأجلّ المقترن بالليبرالية والميزة الأساسية لها، وبات في عداد الحقائق الواضحة التي ترقى إلى مستوى البديهيات أن الفرد مسؤول مسؤولية تامة عن صناعة حياته وتشكيل مستقبله، وأن كل النظم الحكومية ينبغي أن تساعد في تحقيق فردانيته المميّزة والتميّزة، وظهر تأثير تلك الميزة في أوجه عدة: في الحقل السياسي قادت الليبرالية إلى توسيع المشاركة الفردية في الحياة السياسية، وتحجيم الفكر الشمولي والطفاني (وبخاصة الفكر الديني العقائدي)، والمشاركة الواسعة للنساء في المشهد السياسي، وتخفيف غلواء البيروقراطية الحكومية، والتأكيد على حقوق الطفل، والتركيز على حقوق الإنسان. على الصعيد الاقتصادي قادت الليبرالية إلى الإرتقاء بنوعية الحياة، وظهر إلى العلن مفهوم دولة الرفاه (Welfare State)، كما تم تحديد ساعات العمل اليومية والحد الأدنى للأجور، وطبقت برامج الحماية الاجتماعية وبرامج التأمين الصحي (في القارة الأوروبية بخاصة)، الأمر الذي ساهم في تعزيز قدرة الفرد اقتصادياً وتعزيز شعوره بالأمان الذاتي تجاه المجاعة والفاقة، وتمكينه من الاستمتاع بوقت الفراغ المتاح

الطبيعية مثل التسونامي، والكوارث النووية. اختصت المعالجة الروائية ما بعد الحداثية على مقطع زمني ومكاني صغير ولمعضلة محددة ولم تعد تتناول الحالة المرجعية بأكملها (مثل التقنية على اختلاف أشكالها، أو الكوارث الطبيعية كلها) مثلما كانت تفعل الرواية الحديثة.

الرواية ما بعد الكولونيالية (Postcolonial Novel)

نشأت هذه الرواية في الجغرافيات التي كانت تُعتبر تقليدياً جزءاً من المستعمرات الكولونيالية المهيمنة، ويلاحظ فيها -وبخاصة في بواكيرها- غلبة الاشتغالات السياسية عليها إلى جانب النزعة التطهيرية المتطرفة التواقفة لإحداث فصام كامل مع تراث الماضي الكولونيالي بطريقة غاية في التطرف إلى حد بات معه بعض أقطاب هذا اللون الروائي يدعون إلى قطيعة مع لغة المستعمر السابق وإحلال لغات محلية بدلاً عنها، ولكن هذه النبرة المتطرفة خفت كثيراً في العقود اللاحقة للاستقلال عن المراكز الكولونيالية السابقة بعد تسارع وتيرة التلاقح الثقافي وخفوت حدة النزعة الثورية الراديكالية العالمية ونضوب خزين (المأزومية) في أرواح كُتاب ما بعد الكولونيالية وبخاصة الأفارقة منهم.

ثمة في هذا المجال ما ينبغي إيلاؤه اهتماماً مضاعفاً: سمحت هجرة بعض الأفراد من جغرافيات الهوامش إلى المراكز الكولونيالية بنشوء أطفالهم في بيئة ثقافية هجينة (Hybrid) تحوز سمات كل من ثقافة المركز والهوامش معاً، فتطوّر بعض هؤلاء واستحالوا كُتاباً أبدعوا في كتابة الروايات التي باتت تُعرف بالرواية ما بعد الحديثة - ما بعد الكولونيالية، ونضج هذا اللون الروائي كثيراً حتى أن الغربيين أنفسهم باتوا يرون فيه شكلاً روائياً باعثاً على أعلى درجات الاهتمام لميله إلى إعلاء شأن قيم التسامح والتعدد الثقافي ولركونه إلى تجارب وخبرات بشرية لم يختبرها العقل الغربي ولا يمكن له إغفالها أو نكرانها.

رواية التعددية الثقافية (Multicultural Novel)

نشط هذا اللون الروائي في العقود الأخيرة التي شهدت إعلاء فكرة التسامح والتعددية الثقافية والحفاظ على موروثات الشعوب -بما فيها البدائية- وطقوسها الفلكلورية لما تحمله من خبرات وثقافة ثرية ومكتنزة. يمكن تمييز أنواع ثلاثة في هذا الشكل الروائي:

أ- الرواية التي تعتمد على الموروثات الشفاهية البدائية

يمثل هذا اللون الروائي صوتاً ناطقاً للثقافة الشفاهية (Oral Culture) لبعض الجماعات التي لازالت محافظة على ثقافتها البدائية وترى فيها تريباقاً ناجعاً للكثير من الأمراض التي تعانيها الحضارة الحديثة نتيجة انقطاع جذورها بالأرض التي تعدّها هذه الأقوام (أمناء المقدسة)، أمناء التي أساء لها الإنسان المعاصر إلى أبعد حدود الإساءة.

ب- الرواية المهاجرة (Immigrant Novel)

يرمي هذا اللون الروائي -على وجه التحديد- إلى استكشاف المعضلات التي



تمثل النصوص التشعبية الفائقة افتراقاً صارخاً عن كل الأشكال الروائية المتداولة وانغماساً فائقاً في عصر التقنية الرقمية، ونشهد في هذه النصوص موت المؤلف



يعانيها المهاجرون بين جغرافيات ثقافية مختلفة، وقد نشط هذا اللون الروائي كثيراً بعد طغيان العولمة الثقافية وتزايد موجات الهجرة -حتى بين المراكز الكولونيالية السابقة ذاتها- وما توفره تلك الهجرات من انفتاح على خبرات ثقافية جديدة وإن كانت لا تخلو من مكابدات سيكولوجية وجسدية واقتصادية.

ج- رواية جماعات الأقلية (Minority Groups Novel)

تعتبر الأقليات في عالم اليوم بمثابة صوت ثقافي ضمن الأصوات الثقافية السائدة في فضاء أية ثقافة رئيسية، وما عادت مفردة الثقافة المهيمنة محبذة في هذا الإطار بعد أن صارت تشي بميل إلى تهميش الثقافات الأخرى. انتعشت هذه الرواية بخاصة في الفضاء الأوروبي كدلالة على قيم التسامح والتعايش بين الثقافات، وللتأكيد على أحقية الأقليات في توكيد صوتها الروائي المتفرد.

الرواية الرقمية (Digital Novel)

تمثل النصوص التشعبية الفائقة افتراقاً صارخاً عن كل الأشكال الروائية المتداولة وانغماساً فائقاً في عصر التقنية الرقمية، ونشهد في هذه النصوص موت المؤلف - أو الأدق نشوء مؤلفين كثيرين للعمل ذاته، ونعني بذلك القراء أنفسهم- والارتقاء بدور القارئ إلى مستوى تحديد المسار الروائي بسبب الطبيعة التفاعلية (interactivity) لهذا النوع من النصوص، وغياب الحكايات الثابتة وتلاشي النهايات المُحكممة المغلقة وحتى المفتوحة بسبب الخيارات الهائلة -غير المحددة عملياً- للإمكانات التي يمكن أن يسلكها النص بحسب خيارات القارئ وطريقة استخدامه للروابط الفائقة. يشكل هذا اللون الروائي تطوراً ثورياً سنلمس -حتماً- تبعاته الهائلة وتطوره إلى أشكال لا تخطر لنا ببال في يومنا هذا.

كاتبة من العراق مقيمة في عمان

بقية الحكاية

أحمد سعيد نجم

I

ظلّ الصديق لا يفارقه لا في نومه ولا في يقظته. كان يميز رأسه من بين رؤوس الجميع، ولو كان في الطرف الآخر من باحة المدرسة. وهرب من عذاب خفيف إلى عذاب أقسى. وصار الأمر أشبه بامتحان، فقرّر أن لا يتخلّف عن الركب. لن يترك لأصدقائه أن يقولوا عنه بأنه جَوَّين في اللحظة الأخيرة. إشاراتهم وتعليقاتهم كانت ستأخذ الأشياء إلى مكان أبعد. وهو ما لن يسمح به. لن يترك لهم أن يشككوا به وبرجولته. أهمّ ما يمتلكه. ألم يحلم طويلاً بذلك المشوار. هناك سيجزبها، سيجزب رجولته في المكان الصحيح. الجسد الأنثوي، حقيقة لا خيالات! لقد صار محتمّاً أن يقفا، ذكراً وأنثى وجهاً لوجه. سيأخذ الفكرة المجنونة إلى عالم التجسيد المخيف!

يعرف أنها نزوة متعبة. لكنه امتلك من الشجاعة ما يكفي ليقول لنفسه:

”وماذا يضُرُّ؟ ماذا يضُرُّ. كله كذب بكذب.“

وقال لهم الصديق:

- هناك، ستعرفون أنفسكم على حقيقتها. ليس المهم من هو الأوسم، بل من الأجراً.

II

كان بيتاً ككل البيوت. وهي هنا معروفة من جميع سكان الحي. فالناس لا همّ لهم سوى التجسس على بعضهم البعض. كل داخل إلى البيت كان مخّط أنظارهم. وأكثر من مرة سأل صديقه وهو يرتجف من أعماقه:

- أحقاً.. أحقاً، ما من خوف علينا في هذا المكان؟

كان يخشى الفضيحة بأكثر مما يخشى التهديد البدني. غير أن إصراره على المجيء كان أقوى من أي خوف. وأولئك الذين رأوه يدخل مشوا في طرقاتهم. كانوا أقرب إلى العميان. لكن من واجهم أن لا يروا شيئاً!

ورغم ذلك فقد عاد يسأل:

- أشكال الناس هنا مريبة. أحقاً لا خوف منهم؟

وأنته الإجابة:

- سبق وأن قلت لك: هنا لا خوف من أحد. هنا يخافون منك. أنت من يخيف الآخرين. فتعال ولا تخف!

تردد طويلاً قبل أن يحزم أمره. فالتالبات اللواتي عرفهن لم يرغبن بالمضي إلى أبعد من المشاوير. الطريق من المدرسة وإليها. فما الذي حصله من ذلك غير سلام عاب، وغمزة عين، وبالكثير الكثير احتكاك في الصعود إلى الباص، وفي النزول منه.

وكان ذلك قد أشعل النيران داخله ولم يطفئها. فصارت الرغبة تنهشه كأفعى. تقض عليه نومه وأحلام يقظته. أصابع طرية اشتبكت بين أصابع يديه وطارت به إلى النجوم. فكيف لو مضى الأمر أبعد من ذلك؟ كيف لو عانق الجسد بكامله. الأنثى كما هي!

وفي البداية لَعَنَ الفكرة بمجملها، وأحسها إهانة له ولصديقه الذي لم يكن قد مضى على ابتداء تعرّفه به زمن طويل. وأوّل أمرهما صُفّه كشيطان، وندم على اللحظة التي تعارفا فيها. وقرّر جدياً أن يضع حداً لعلاقتهم. ولن يحدث ذلك إلا إن ترك اللقاءات بينهما تتراخى. تباغذاها كان أحسن له. أحسن لهما.

فهو لم يشأ أن ينخرط في الفكرة المجنونة التي انجدلت صداقتهم من حولها. وتعبّج أصلاً من وجود نساء كتلك التي حكى عنها. بيع وشراء. هكذا رأى الأمر. وإن كان هناك من ارتضى أن يبيع فلن يكون هو من يشتري. ولتذهب بقية الشلة أينما تشاء.

وكانت الفكرة في البداية مقرّفة، ومخيفة. لن يمضي بها أبعد مما مضى حتى الآن. وصار كلما فُتحت تلك السيرة يُغلّفها بقسوة. وآلمه أن يرى بقية الأصدقاء يستسيغونها. يرونها خلافة. أوّل الرغبات وأخرها.

وكان يراها اختلاقاً باختلاق. لقد اخترعها ذلك الصديق الحبوب ليتسيّد عليهم. وليمشي بينهم كالطاووس. وأثّر التفكير في تحقيق رغبته تلك على دراسته. عليه أولاً أن يحصل على البكالوريا. وماذا بعد البكالوريا؟ دراسة الجامعة. أينتنظر أيضاً إلى ما بعد ذلك؟ حتى يتزوّج مثلاً؟ وكيف سيُخرس النبع المتدفّق في داخله؟

وحاول في البداية أن يتحاشاه ما أمكنه التحاشي. وذلك الصديق هو في الأصل طالب مشاغب. ولا يعرف كيف صادقه هو وزملاؤه. كيف أفسحوا له مكاناً داخل شلتهم الضيقة. هو الذي لم يره أحد يفتخ كتاباً أو يجيب عن سؤال من الأسئلة!

على أن الهروب منه ما لبث أن انقلب إلى ما يشبه الهؤوس. فلكي يهرب من الأمر برمته كان عليه أن يُبقيه في دائرة الاهتمام. فصار



وكان الصديق مطوعاً، كما لو أنه خاتم بين يديه، وهو في الأصل

ليس أكثر من خاتم في يد من يريده من المريدين!

ومن جانبها، فاجأته المرأة بشكلها. وفاجأته بعمرها. كان يتخيل أمثالها عجائز يزحفن إلى الفراش زحفاً، وقد امتلأت وجوههن بأصباغ قبيحة. غير أن هذه كانت من الجمال والشباب بحيث لو فُكّر بالزواج لما اختار غيرها. لكناً هي نسخة كربونية عن صاحبتها "ابتسام". "ابتسام" التي لم تعطه أكثر من أصابع تشابكت مع أصابعه.

فلماذا هي عنيدة هناك، ومطوعة هنا؟

وأجلستهما في الصالون، ومضت كي تُعِدّ لهما القهوة. قهوة أهلاً وسهلاً! وسعى الصديق ليخرج من الصورة تماماً:

- طيب. سأترككما..

قال بخفوت. فشده من كم قميصه:

- اجلس، اجلس حتى نشرب القهوة.

- ولكن القهوة لك.

ثم اقترب موشوشاً:

- هذا طلبك. أنت بنفسك طلبت ذلك. لقد طردتني من قبل أن تبدأ. ألا تتذكر؟

V

كان في وضع لا يُحسد عليه. في المكان الذي تاقنت نفسه الملتهبة كثيراً لمعاقته. وفيما مضى لم يترك صغيرة أو كبيرة إلا وسأل عنها، فهل كان في مكان رسمته مخيلته أم في المكان الذي لم يحلم بغيره؟ فلماذا؟ فلماذا امتلأ إذن بخوف عارم، ويرتجف من رأسه إلى أسفل قدميه؟

فها هو الآن وبدلاً من أن يدع صديقه يمضي في حال سبيله طلب منه أن يتريث. أكانت معركة، وقد أخذ يحشد لها؟ وإن كانت معركة، أفليست معركته وحده دون سواه؟

كان أكثر ما أخافه أنها وبعد أن وضعت صينية القهوة على الطاولة ذهبت إلى الستارة وأغلقت الشق الصغير الذي كان يأتي منه بعض

والآن بلغ النقطة التي ما عاد فيها للأسئلة أي نفع، فقد صار داخل البيت، في قلب الصالون، فهل تخيل شيئاً آخر غير الذي شاهده؟ هنا سيتركه الصديق، ويمضيان كل إلى غايته.

- كن يقظاً. عليك أن تركز جيداً. إن أخفقت الآن فقد لا تنجح ثانية! هكذا قال الصديق فأيقظه من شرويه. حدجه بنظرة قاسية. كان يحس بأنه يقترب الآن من شأن شخصي، وكمن يُشكك بشيء. وكان قد اشترط عليه منذ البداية أن يوصله هناك وينصرف.

وفي بادئ الأمر رفض الصديق ذلك الطلب اللاعقلاني. غيظه من شلة الأصدقاء أذعنوا لكل ما طلب منهم. كان يطلب حقّه كفتسلط بأن يكون الأول في الليلة الأولى، وإلا فإنهم لن يعرفوا طريقهم إلى تلك المرأة-الحلم!

وجميعهم رغبوا بشكل محموم بأن يعيشوا تلك اللحظة التي ألهمت مخيلاتهم بأي ثمن. ومن جانبه رأى مسألة أن يسبقه الصديق إلى جسد تلك المرأة أمراً يبعث على الغثيان. فقد أرادها له وحده، حتى من قبل أن يراها عياناً. اللحظة التي أرادها لنفسه فحسب. الماضي والمستقبل في تاريخ المرأة-الحلم لم يسأل عنهما. ولم يردهما!

وكان الود بينه وبين صديقه أكبر من أن يقف في وجهه مثل ذلك التفصيل العابر، رغم أنه كان مهتماً لكليهما.

- طيب. كما تريد.. ولكن..

وحتى هذه اللكن لم يستلطفها من صديقه. لقد سبق وأن أملى اشتراطاته. لقد أراد أن يأخذه إلى هناك، يتركه عند الباب ويغادر، فلماذا اللكن تلك؟

IV

ولكن...

لكن ما باله الآن؟ ومِمَّ هو خائف؟ ولماذا قال لصديقه:

- تعال. أدخل كي نُعرِّفنا على بعضنا البعض.

فقط كلمات أخيرة، ضوراً ممزقة، علقت في رأسي. وحتى هذه تبخرت تماماً، ولا أذكر منها الآن شيئاً!

وكان يكلمه. وهذا يعني أنه موجود معه في الغرفة، ولم يكن في أي لحظة من اللحظات واحداً من خيالاته. وكان مما أخجله أنه وبدلاً من أن يكون آذاناً صاغية أمام صديقه المخلص والمغوي، كان عيوناً نائمة. وصديقه لم يكذب على أحد من قبل كي يكذب عليه!

ولم يكن الخجل قد بارخه تماماً حينما أضاف بلهجة المترجي: - أرجوك. أرجوك أن تعيد علي ما سبق أن مررت به. أريده حرفاً. وهذه المرة أعدك بأن استمع جيداً.. سأحفظ عن ظهر قلب كل ما ستقوله لي. لن أكون لا مبالياً بعد الآن!

وبينما كان يقول ذلك، ويضع نفسه في موقف المتسؤل من غريب، كان الغريب، المخلص والمغوي، ينظر في اللحظة عينها إلى ساعة يده. وكانت تعابير وجهه توحى بأنه تأخر كثيراً. عليه أن يمضي في طريقه منذ وقت. كثيرون يريدون روحه المصنوعة من سراپ فتان، وهم الآن يقفون في طابور الانتظار!

وكان في الأصل قد تريث من أجله، ومن أجل ما بينهما من وُد! - اسمع.

- قال وهو يحاول أن يهرب منه:

- أنا الآن في عجلة من أمري. أنسيت بقية الشلّة؟ هم أيضاً يريدون مني ما أردته أنت. سأزورك ثانية. سأزورك بكل تأكيد. أما الآن فأرجوك أن تتبعد عن طريقي كي أخرج. ألا ترى أنك تحجز الباب؟ وانتبه إلى أنه كان قد صار عند عتبة الباب. كلاهما كانا على وشك الخروج. صاحبه يريد أن يعود من حيث أتى، وهو إلى أين؟ إلى فراشه المخيف ثانية؟

وحاول أن يستبقه، أن يستبقي صديق السراپ الفتان. فقد كان خائفاً من البقاء وحيداً مع أحلامه، أو بشكل أدق مع كوابيسه.

سأله:

- ولكن متى؟ متى ستأتي ثانية؟

ثم سأله من جديد:

- أكيد؟ أكيد.. هنالك مرة ثانية؟

وأجابه الصديق:

- هنالك مَرَات ومَرَات. ولكن ليس في أي وقت. حينما تغفو ستراني فوق رأسك.

ثم تابع كما لو أنه غير متيقن من أن صديقه المُستجِدَّ هذا سيفي بالوعد:

- عندما سأتيك ثانية اعمل جهدك أن تظلّ صاحياً. إن لم تكن صاحياً أثناء نومك فلن تتذكرني. لن تتذكر حرفاً مما أقوله لك، فأنا أقول الكثير!

وأضاف وقد أصبح خارج الباب:

- ثم وابق صاحياً. في المرة القادمة ابق صاحياً وأنت نائم. من أجلي، ومن أجلك، ومن أجل بقية الحكاية. ألا تريد بقية الحكاية؟

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

الضوء فصارت الغرفة كهفاً، وصار ابن العتمة والفرائز. المكان الأمثل لثلة المجانين التي كان واحداً منها!

وكان صديقه ما يزال موجوداً. فالقهوة لكليهما. يعرف أنه سيكون وحيداً بعد لحظات. وستكون قد سبقتة إلى الغرفة.

سأل صديقه بخفوت:

- أين؟ أين؟

أراد أن يرى ساحة النزال قبل أن يتقدم. فأشار الصديق إلى غرفة جانبية. كانت معتممة هي الأخرى. وكان قد فهم أن عليه أن يميت جميع حواسه ماعدا حاسة اللمس. وكان صديقه قد ألمح إلى مثل ذلك حينما قال له محدراً:

“لن ترى أي شيء. أحذرك من الآن. لن ترى ما تريد.”

وهو الذي لم يشأ أن يستمع إلا إلى ما تقوله له أفكاره الجامحة كان يتوق لأن يرى الجسد الأنثوي بكامل غريبه. أراد أن يتملأه طويلاً قبل أن يمضي هو الآخر في طريقه. كان يريد أن تقف وسط الغرفة مثل تمثال وهو يدور من حولها حتى يدوخ. يدور ويدوخ!

وأراد في الأصل أن يرى ما يختبئ تحت الملابس المذهلة للبنات. كانت الثياب تخلق لُبّه الفتي، وترسم نهايات لا ابتداء لها. رؤيتها عارية كانت ستدفع به إلى الانفجار. وكان يريد الانفجار بحضورها، ووسط غرفتها، في بؤرة الضوء الباهر، لا في غرفته الباردة والمعتممة. وذلك الكهف يراه كل يوم. يدخله دون وجل. وكل يوم يثبث رجولته فيه، أو في شيء يشبهه.

وقال الصديق بعد أن كرع فنجان قهوته سريعاً.

- طيب. أنا سأذهب. سأترككما. فذلك أحسن..

وحاول أن ينهض.

VI

وصديقه لن يتركهما في مواجهة بعضهما البعض لا الآن ولا لاحقاً. وهو لن يدعه يفعل به ذلك. فالكلام الوحيد الذي سمعه من المرأة - الحلم أربعه بأكثر مما كان مرعوباً:

“ماذا؟ أخائف؟ أخيف إلى هذا الحد؟ تعال. تعال ولا تخف. ممّ تخاف؟ لا تخف من شيء. هنا أمان، والناس نيام. لم يرك أحد وأنت تدخل. ولن يراك أحد وأنت تخرج! هنا، في الكهف الذي صنّعه كي يتسع للجميع، لا زمان، ولا مكان، ولا أحد يرى أحداً.”

VII

وكانت حكاية. ولم يتذكر غير خاتمتها. وحتى هذه تبخرت بعد ثوان. وخشي أن يكون ذلك اختلاقاً منه. وأنه لم يسمع أي شيء. وأن لا يكون لها أي وجود في الأصل. وتكون مجرد وهم بوهم. فسأل صديقه بشيء من الخجل:

- أحكيت لي شيئاً؟

فقال الصديق:

- نعم. لقد حكيت لك أشياء كثيرة!.. أشياء وأشياء.

- غريب! أصحيح؟ كأنني لم أسمع شيئاً. كأنني لا أذكر شيئاً. أذكر



1988

جسد أبدي من الضوء

زهير أبو شايب

أما أنا فاشتقت

أما أنا فاشتقت
أعني: اشتقت حتى آخري
وحلمت أنك تنزلين،
وأنت عارية تماماً،
في مياه الحلم

أعني:
اشتقت،

لا تدعي ظلالاً أو ستائر
فوق عريك،
بل دعي قمرًا يلجف في السماء
الليلكية
وحده

ليرى ويسمع رشق ماء
عند باب الليل

أعني: اشتقت حتى لم أعد أشتاق
وانتهت القصيدة بانتهاه الشاعر.

ماذا سأفعل
عندما أشتاق؟
هل أمضي إلى ليل أقل
لكي أظل مبللاً بالحلم
حتى آخري؟

متى فمك المتشهي؟

متى فمك المتشهي
المطل على كل أودية الأرض؟

ما عدت أذكر شيئاً
سوى البرق

يلمغ كالنصل فيك وفي
وما عاد يجفل من المكان.

متى الليل؟

أبحث في اللامكان، الذي أنت فيه،
عن الليل،

ها حلمت بي سماء

كما تحلم امرأة بابنها البكر أو بأبيها
لتعبده
أو لتقتله،

وصحوت على مطر
وعلى خطوات سماء
تهرول بين البيوت

ولم أنتظر جسدي

لأمر من الليل،

بل لأشمك كلك

في لحظتين،

وأشهى

من كثر ما أنا حي
وسكران،

ثم أشمك ثانية
وأموت

أمووووت.

كم أضأتك !

كم أضأتك

في عتمة لا مكان لها
ولممت عليك النخيل
كأنك أرض سواد
كأنك تخفين نهرين في منحنى

كم سمحت لصوتك
أن يتوحش في

ويسود

حتى غياب الحديقة في ظلها،

حيث عريك

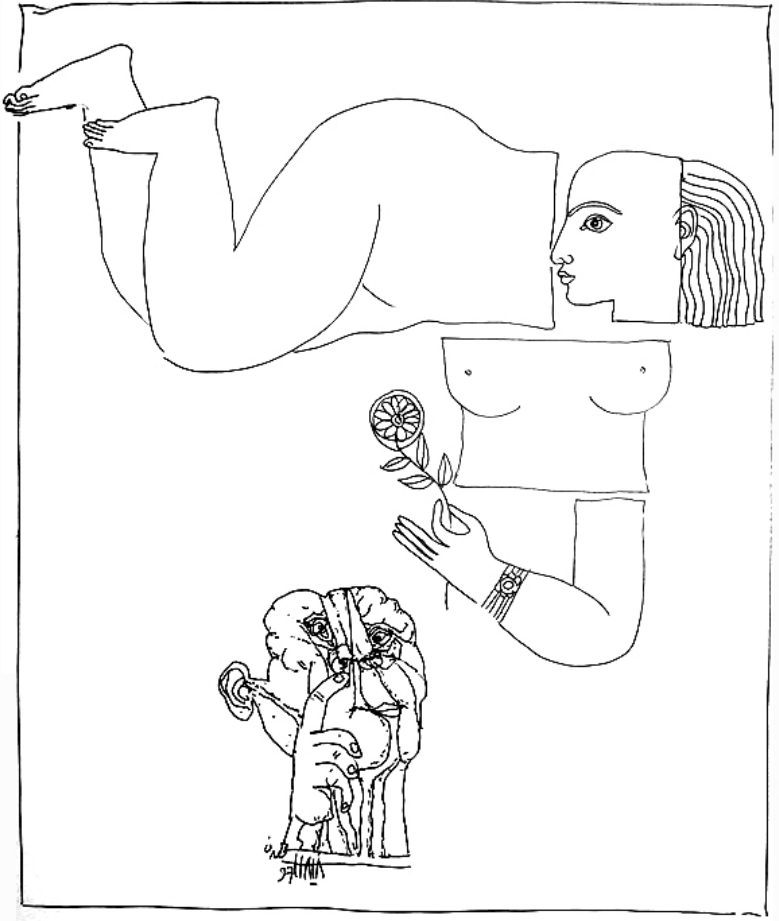
ملقى كصبح على الليل

دون تفاصيل،

حيث الشتاء تأجل من أجلنا.

لا شتاء ولا أنت

وحدي هنا.



مسنّي
وتغيّر
فنسيّت القيامة
والمشي فوق الصراط،
وتُهِتُ مع التائهين
لنلا أكون أنا

وأنا مطرٌ ليس أكثرُ

وأنا أنتِ
لكنتني
لم أعد أنذكرُ.

أنت أعلى بلحا

أنت أعلى بلحا
يا جسد النخلة في الواحات
يا أعلى من الأحلام
ما مسك ضوء شارد
في الفجر
إلا صار خمرا
ما عوى ذئب على مائك
إلا سقطت صورته
في الرمل
ما ناولت جمارك في العتمة
إلا لي أنا
وحدي أنا

يتكسر ظلي من البرد

يتكسر ظلي من البرد
والريخ تجمعي
وتفرقي

جسدين التبتسا بالمكان
جسدين انشبا
الروح مع الروح
واللحم

على اللحم بان
كبكا الضوء على كل شيء
في زمان كان فوق الزمان

لم أكن في الأرض،
مرت سماء
ورمت لي وردة كالدهان
أنا ما أبقت لي من جنون
أنا ما لم تبقي لي من أمان.

مطر مسني

مطر مسني يا سماء
وغيرتي

لا شتاء،
ولا أنت إلا أنا

كنت في الليل

كنت في الليل
الذي سأل من غابتها العذراء،
كنت أزيح الأرض عن كماتها
كي تراني.

فجأة
في الحلم مرت
كما مر نبي من صلاة
وأيقظت البراكين من النوم
أيقظت
الذي لفعت بالدخان.

كنت بين الليل والليل أخفي

وتُسَابِقُنِي نَحْوَكِ
الريِّحُ
تَبَحُّثُ عَنْ زُرْقَةٍ
عن مسافَةٍ لَيْلٍ
وعن قَلْبِي يَجْعَلُ اثْنَيْنِ ظَلِيلَيْنِ
مرتعشينِ على الدربِ
من شِدَّةِ الحُبِّ
أو شِدَّةِ الحربِ

والريِّحُ تَعَبْتُ بالشَّجَرِ الْمُتَعَالِي على
ظِلِّهِ
فَيَكْسِرُنِي البَرْدُ
لكنني أَسِيقُ الرِّيحَ نَحْوَكِ
يا امرأتِي
وَأَسَابِقُ نَفْسِي إِلَيْكَ فَتَسْبِقُنِي

أَيُّهَا اللَّيْلُ
يا بَلَدًا كُلَّ سَكَانِهِ غَائِبُونَ
اتَّسَعَ خَارِجَ الْأَرْضِ
وَاتَرَكَ مَكَانَكَ
لَا تَتَيْنِ لَمْ يَسْرِ قَا أَيَّ شَيْءٍ
سوى النَّارِ

ظِلِّي تَكْسِرُ يَا لَيْلُ
وَالشَّجَرُ الْمُتَعَالِي على ظِلِّهِ
تَتَقَمَّصُهُ الرِّيحُ
ظِلِّي تَكْسِرُ
وهوَ على حالِهِ
يَتَعَالَى.

لَا نِهَآيَةَ لَامرَأَةٍ

لَا نِهَآيَةَ لَامرَأَةٍ

وَضَعْتُ قَطْرَتَيْنِ مِنَ الْعِطْرِ شَفَافَتَيْنِ
على أَذُنَيْهَا
وَمَرَّتْ على مَهَلٍ
فَأَطَاحَتْ بِكُلِّ ابْنِ أَنْثَى
لَا نِهَآيَةَ لَامرَأَةٍ
تَمْنَحُ الْوَرْدَ أَجْنَحَةً حِينَ تَلْمِسُهُ
وهواءٌ تُعَفِّرُهُ الشَّهَوَاتُ
وَيُحَفِّنُ مِنْهُ الْفَرَّاشُ
وَيُحْتِي

لَا نِهَآيَةَ لَامرَأَةٍ
تَتَنَزَّلُ فِي الْأَشْهُرِ الْقَمَرِيَّةِ
مِثْلَ كِتَابٍ مُقَدَّسٍ

وَتَفْتَحُ أَزْرَارَ وَرْدَتِهَا فِي الْمَسَاءِ
لِكِي تَتَنَفَّسَ

لَيْلِي يَمُرُّ بِلَا نَبِيذِكَ

لَيْلِي يَمُرُّ بِلَا نَبِيذِكَ
أَنْتِ أَيْنَ؟

أَنَا طَوِيلُ اللَّيْلِ
أَسْهَرُ أَلْفِ عَامٍ كِي أَرَى حُلُمًا
أُضِيئِي لِحْظَتَيْنِ لِكِي أَرَى
فِي أَيِّ حُلْمٍ أَنْتِ
وَاقْتَرِحِي لَنَا لَيْلًا بَعِيدًا فِي الْجِبَالِ
لِنَسْكُرَ،

اقْتَرِحِي لَنَا نَارًا
لِنَجْعَلَ كُلَّ زَاوِيَةٍ تَتَنُّ إِلَى الصَّبَاحِ
وَكُلَّ ظِلٍّ يَمْحِي.

أَنَا مَاءُ السَّمَاءِ

أَنَا مَاءُ السَّمَاءِ
أَحْلُمُ أَنْ أَهْطَلَ تَحْتَ الثِّيَابِ
أَنْ أَضَعَ الْقَطْرَةَ فِي الْكَأْسِ
كِي تَفِيضَ
وَتَبْقَى النَّارُ فِي جُرْنِهَا تَفُورُ
وَطَعْمُ النَّارِ كَالضَّوْءِ
صَافِيًا وَلَذِيذًا.

أَنَا مَاءُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
أُرَوِي ظَمًا الْكَمَاةِ الدِّفِينِ
وَأُسْقِي بُرْعُمَيْكَ الْمُعْطَشِينَ
نَبِيذًا.

أَوَّلًا

أَوَّلًا:
أَنْطُرُ فَوْقَ اللَّيْلِ ضَوْءًا خَافِتًا
يَرشَحُ مِنْ بَيْنِ السَّمَوَاتِ
كَوْحِي

ثَانِيًا:
لَا تَكْذِبُ الْعَتَمَةُ،
لَوْ أَرْفَعُهَا مِنْ طَرْفِي
لَانْكَشَفَتْ فِي الطَّرْفِ الْآخَرِ
عَيْنَا امْرَأَةٍ
تَحْتَرِفَانِ الْحُلْمَ وَاللَّذَّةَ
مِثْلِي

ثَالِثًا:
أَحْتَاجُ شَيْئًا وَاحِدًا،
أَنْتِ فَقَطْ



فكري بجناحك

فكري بجناحك

يا امرأةً بجناحين من ورقِ الوردِ
واحفي

وسيري على الوردِ
كامرأةٍ تأمرُ الوردَ أن يتفتحَ
حتى يُجنَّ
وتأمرهُ أن يُدلكَ كلَّ مساماتها.

فكري بجناحك

يا امرأةً بجناحين حُرَيْنِ مكتملينِ
يذوبان حينَ تمسُّهما النارُ،
واحترقني

واصعدي من رماذِ الكلامِ
وطيري لكي ترثي حلمَ الوردِ
بالطيرانِ وباللهِ
طيري

وصيري سماءً

لها جسدٌ أبديٌّ من الصَّوءِ

يَفْهَقُ

يَفْهَقُ

يَفْهَقُ

- أينَ الفَراشةُ؟

- في النارِ تَبَحُّثُ عن نفسها
لتَصيرَ هيَ النارَ

- أينَ الفَراشةُ؟

- في حلمِ الوردِ المتباعدِ بين الفصولِ
تطيرُ

تَطِيرُ

تَطِيرُ

إلى أن يُحرِّرها الصَّوءُ من نفسها.

ولا ملائكةً

يَحْطُونَ السماءَ على الجبالِ،
ولم أجدَ نفسي
وعُدْتُ، كأنتي ليلٌ،

إلى امرأةٍ قَرَطَتْ شَفاها قَرَطًا
وصَحَّتْ بها:

أُضِيعِني،

فَصاحَت بي:

أُضِيعِني فيكَ وابحَثْ فيكَ عَنِّي
وخُذْ ما شئتَ أُنَى شئتَ مِنِّي.

تَسْتَطِيعِينَ أن تأخُذي كلَّ شيءٍ

تَسْتَطِيعِينَ أن تأخُذي كلَّ شيءٍ:

سماءَ القصيدةِ،

والعرقَ المتصبَّبَ منها،

ورائحةَ العُشْبِ المتوحِّشِ خَلْفَ الكلامِ،

وما لم تَقْلُهُ القصيدةُ عنكَ،

وما في الهوامِشِ من هَمَهِماتٍ

وصَمِتِ

وبرقِ نوايا.

تَسْتَطِيعِينَ أن تَقْتُلِي كالإلهةِ

كي تُعَبِّدي.

تَسْتَطِيعِينَ أن تَقْتُلِي وتَلْومي الضحايا.

تَسْتَطِيعِينَ أن تَقْتُلِي علنًا

وتَمْرِي كأنك لم تَقْتُلِي.

أنتِ حَقيقَةُ

أما أنا المتخيلُ

أما نحنُ ظِلانِ

أينَ أنا؟

أينَ صَدْرُكَ أَفْغَمَهُ لَأَكُونَ أنا؟

هذه اللَّحَظَاتُ

ملائمةٌ لِلذَّهابِ إلى البَحْرِ

من أَجلِ إقناعِهِ أن يكونَ لنا.

شاعر من فلسطين مقيم في عمان

واعِدْتُ ليلًا في سماءٍ ما

واعِدْتُ ليلًا في سماءٍ ما،

ذهبتُ

ولم أجدُ ليلًا هُناكَ

حكاية الروح التائهة في أوروبا

مصطفى تاج الدين الموسى

بخوف، استمتعت كثيراً بكتابتها.. متعة حقيقية، تمنيت لو أنها لم تنته معي، رسم كلماتها على الأوراق منحني سعادة لا توصف. في المساء الذي أنهيت فيه كتابتها لم أصدق بدايةً، أمعقول أن فاشلاً مثلي كتب رواية! يا إلهي. سرعان ما طار عقلي من الفرح، قفزت لمنتصف غرفتي وبدأت أغني وأرقص وأصفق بفرح مثل مجنون مخمور، صحيح أنني فشلت في العثور على عمل لكنني كتبت رواية، يبدو أنني منذور فقط للأشياء العظيمة.

هذه مناسبة تاريخية ويجب أن نحتفل بها، أين أنت يا أمي؟ ابنك الوحيد كتب رواية، يجب أن تزغدي عالياً.. أسرع إليها في المطبخ، كانت واقفة أمام الغاز تقوم بطهي هذا الحساء البائس، التقطت يدها ورحت أراقصها وكأننا عاشقان في فيلم فرنسي كلاسيكي، أخذت عن الطاولة كأساً ساخناً لشراب غريب تعده أمي لنفسها من نباتات منوعة يفيدها بتحمل آلام أمراض شيخوختها، رفعته إلى الأعلى وأنا أصرخ أمامها: (نخبك يا أمي.. نخب الروايات الجميلة) وأخذت رشفة منه، يا إلهي كم هو مؤطعمه، لوحث بكفي مودعاً أمي وأنا أضع يدي على بطني ورجعت إلى غرفتي.

خلف طاولتي بدأت بتوضيب صفحات روايتي بعناية، وكأنها أنثى جميلة مفاتنها هي هذه الصفحات، أداعبها بملامسة الزوايا برقة و.. فجأة ارتطمت بتفكير حقيقي مزة، دهست على إثرها ملامح وجهي. أنا أعرف جيداً كتاب هذه البلاد التعيسة ونقادها وصحفيها، لن يكون لديهم أي وقت للاهتمام برواية لشاب مغفور مهما كانت مهمة، كل اهتمامهم ينصب على الكاتبات والشاعرات الناشئات، وكلما قُضرت تنورة إحداهن ازدادت في الجرائد والمجلات عدد الدراسات النقدية التي تتناول أهمية إبداعاتها.

تنهدت وهذا الحزن في صدري يشتهي سيجارة فأشعلت واحدة، عندئذٍ خطرت في بالي فكرة جميلة يمكن أن تنقذ روايتي من الموت.. أتذكر أنني قد قرأت منذ سنوات في قصة قصيرة من الأدب الروسي عن مبدع يكتب روايات لكن لا أحد يكثر بها، وبعنون غريب بدأ بطباعة رواياته تحت اسم أجنبي على أنها من الأدب الأجنبي لتلقى رواجاً غير طبيعي.

سأفعل مثله.. جنوني ليس بأقل من جنونه، المهم أن تعيش روايتي.. نويث في سري أن أقدمها إلى إحدى دور النشر على أنها رواية مترجمة عن الأدب الإنكليزي، لروائي اسمه (باتريك جيمبسون)، وقد قممت أنا (عيسى زكريا) بترجمتها.. راقث لي كثيراً هذه الفكرة، عندئذٍ

لثلاث أو أربع سجائر تقريباً وأنا أرمق ببلاهة وصمت من بين الدخان المتصاعد - مرتاباً - ثيابي المعلقة بشكل عشوائي هناك، على المشجب جانب باب غرفتي، لا أتذكر أنني قد علقتها ظهراً بهذا الشكل المرتب! أظن أن أحدهم يعبت بثيابي المعلقة، أكون أمي؟ يجوز. زفرت بلا مبالاة ثم سمعتها تناديني من المطبخ لأشاركها طعام العشاء، يئست معدتي من الحساء الفقير لأمي كل مساء، شكرتها على دعوتها الكريمة بصوت عال.

نهضت عن سريري لأمشي بملل حتى الكرسي، ثم جلست خلف طاولتي التي تتناثر فوقها روايات كثيرة، دخنت سيجارة أخرى.. حتى هذه السجائر فقدت طعمها، هذا الملل يفتك بروحي منذ أشهر، أكاد أختنق.. يبدو أن روحي هي الوجبة المفضلة لدى كل الملل في هذا الكون.

تخرجت منذ سنتين من كلية الآداب قسم اللغة الإنكليزية، ولم أعر حتى الآن على فرصة عمل، لولا الراتب التقاعدي للمرحوم أبي لكنا - أنا وأمي - قد متنا جوعاً في بيتنا الكئيب هذا.

أخجل دائماً من أمي، لو أنني أستطيع مساعدتها في تحسين أوضاع بيتنا وحياتنا ولو قليلاً، علها تفرح قليلاً وترتاح هذه العجوز، وتنسى لأسبوع واحد أن تجزني من أذني إلى الحمام.. كم أكره الماء، لماذا؟ لا أعرف، أكرهه فقط.

مژت سنتان، في الصباح أتجول - مستعينة بدراجتي الهوائية - في المدينة بين الشركات والمؤسسات والمدارس الخاصة بحثاً عن فرصة عمل، ولو كمستخدم، لا مشكلة.. وفي المساءات أتسلى بقراءة الروايات.

تذكرت.. لماذا لا أكتب رواية؟ ثقة فكرة جميلة تجول في عقلي منذ زمن وأعتقد أنها قد نضجت، أشعر بأنها سوف تكون رواية مميزة، خصوصاً أنه لا يوجد فيها ماء، ولنفترض أنها قد تكون عادية، على الأقل أثناء كتابتها أحمي روحي من هذا التشرذ في مساءات الملل والحساء الفقير.

لم أتريث حتى لدقيقة، التقطت قلمي وبدأت بالكتابة على دفتر متواضع.. كنت متحمساً للغاية، حتى أنا شخصياً استغربت جداً من هذا الحماس الذي لا أعرف من أين جاءني.

بعد ثلاثة أشهر ونصف أنهيت كتابتها، كل يوم وبعد قيلولة الظهر مستعينة بفناجين القهوة والسجائر أبدأ بالكتابة حتى ساعة متأخرة من الليل، بينما أمي طوال هذه الأسابيع كانت تراقبني عن كثب



سألني متعجباً، فأردفت له:

— موجود منذ القرن الرابع عشر.. وأنداك كانت هناك مراسلات مشهورة بينه وبين جماعة (إخوان الصفا) في منطقتنا، وهذه المراسلات محفوظة كمخطوط أثري حتى الآن كوثيقة تاريخية مهمة في مكتبة الكونغرس بواشنطن تحت اسم (مراسلات إخوان الصفا)..

عبث قليلاً بربطة عنقه وهو يهزّ برأسه ليوحي لي أنه يعرف هذه المعلومات، ثمّ طلب مخطوط الرواية فنولته إياه.

تأمل عنوانها قلب صفحتها، قرأ هنا سطرًا وهناك سطرين.. ابتسم، يبدو أنها قد تنال إعجابه.. وضعها على مكتبه بين مخطوطات كثيرة أخرى وقال لي:

— بعد شهر نتصل بك لنخبرك إن كنا سنطبعها أم لا.. يجب أن تطلع عليها لجنة الدار.. أتمنى لك يوماً جميلاً أخ عيسى..

فهمت من تمنيه لي يوماً جميلاً أن أنصرف، وقفْتُ لأصافحه بحرارة ثم خرجت.

كتبت السكرتيرة رقم هاتفي وأنا أختلس النظر إلى نهديها الممتلئين والمسجونين بقسوة خلف هذه البلوزة الضيقة جداً.

عندما رجعت إلى البيت، رميت دراجتي الهوائية خلف الباب ثم رميت جسدي على السرير، زفرْتُ بانزعاج، شعرت بأن لجنة الدار لن

اتصلت بدارٍ معروفة للنشر، لتحدد لي السكرتيرة موعداً مع مدير الدار.

في ظهر اليوم التالي ارتديت ثيابي وتأبطت ظرفاً كبيراً أصفر اللون فيه مخطوط الرواية، ثمّ ركبت دراجتي الهوائية لأقودها عبر الشوارع إلى دار النشر. أخبرت السكرتيرة أنني المترجم عيسى زكريا، وذكرتُها بموعدي مع الأستاذ باسم علاء، الناقد المعروف وصاحب هذه الدار.

عندما دخلت مكتبه كدت أنفجر ضاحكاً، بدا لي من خلف مكتبه أشبه بالفقمة، ابتلعت ضحكتي ثمّ جلست أمامه لأحدثه عن هذه الرواية التي ترجمتها بأمانة عن الأدب الإنكليزي.

سألني عن اسم كاتبها فأجبته: (باتريك جيمسون)، مطّ شفته السفلى وهو يمسح بكفه على صلته ثمّ قال مستغرباً:

— لم يسبق لي أن سمعتُ باسم هذا الروائي!!!

ومتلما خطّطت سابقاً، شرحتُ له بثقة المثقفين:

— هذا الروائي عاش في إنكلترا أواسط القرن الثامن عشر.. لكن أصوله تعود لأيرلندا الشمالية.. وهو من أنصار الجيش الجمهوري الأيرلندي، لهذا.. هناك في إنكلترا يحاولون دائماً تجاهل تجربته الروائية لأسباب قومية ودينية و.....

— هل الجيش الجمهوري الأيرلندي موجود منذ القرن الثامن عشر؟!!

ذات مساء ارتديت "بيجامتي" الفخمة الجديدة ثم جلست على الأريكة أمام التلفاز لأتسلى بتناول المكسرات وشرب العصير وتدخين الغليون بمتعة، هذه المكسرات لذيذة جداً. ثقة نشوة روحية داهمت كياني وأنا أمضغها، عندئذٍ قررت:

— يجب أن أترجم رواية ثانية لباتريك جيمبسون..

صارت معدتي ترقص داخل جسدي، فجأة رن جرس الهاتف، وضعت السماعة بلا مبالاة على أذني، خاطبني صوت غامض:

— ألو.. هل أستطيع التحدث مع عيسى..

هذه أول مرة منذ أن طبعت الرواية يخاطبني شخص غريب بعيسى دون أستاذ قبلها!

— عيسى معك.. لكنني أعتذر عن أي لقاء صحفي أو إذاعي أو تلفزيوني و...

— من الضروري أن نقابل بعضنا عزيزي عيسى..

هذه الثقة المزعجة في صوته طردت عن لساني نكهة المكسرات، قلت له بصوت جاف:

— ولماذا تريد أن تقابلني؟

— أنا.. أنا باتريك جيمبسون، مؤلف الرواية التي ترجمتها.. وأريد الآن حصتي من الأرباح..

شهقت غير مصدق هذه الكلمات التي ثقت أذني، لأركل عن غير قصد الطاولة، صرخت به:

— أنت كاذب.. أنت غير حقيقي، أنا اخترعتك، إنها روايتي يا وغد..

— أنا قادم إليك أيها الحقير.. إن كنت رجلاً انتظرنني، أريد حصتي من الأرباح غصباً عنك.. أنت مجرد مترجم..

وأغلق الخط، كل جسدي كان يرتجف، اللعنة على هذا المساء، أمعقول أن يكون هذا الباتريك حقيقياً؟! مستحيل، إنه كذبة.. ثقة شيطان صرخ داخل رأسي: (إنه قادم إليك مع كل الجيش الجمهوري الإيرلندي)، انتهت للزجاج المكسور على الأرض للصحن والكأس والغليون، خيل لي أن حياتي هي التي سقطت عن الطاولة لتتحطم فوق البلاط، نويث أن أشعل سيجارة على نية الهدوء، لكن سيجارتي وقلبي سقطا معاً مني عندما بدأت خبطات لئيمة تنهمر على باب بيتنا، مع صراخ حاد.

أسرعت إلى النافذة لأختلس النظر منها إلى الزقاق فلمحته بصعوبة في عتمة الليل يركل الباب بعنف ويزعق:

— اخرج أيها الغبي.. أين أنت يا محتال؟ أعطني حصتي من الأرباح، أنا صاحب هذه الرواية وأنت مجرد مترجم..

ثقة أضواء بدأت ثار من داخل عدة نوافذ في الزقاق، هنالك فضيحة كبيرة تقترب وهي تنوي أن تفترس بيتنا الشاحب أمام كل بيوت زقاقنا، صعدت إلى السطح وأنا أتعثر برجلي، قفزت عبر أسطح بيوت الجيران حتى زقاق بعيد، لأركض فيه مبتعداً عن الحرارة وعن هذا الكابوس، من حسن حظي أن أمي في زيارة لبيت خالتي.

التجأ إلى بيت صديقي أدهم، قال لي مستغرباً بعد أن فتح بابه:

— أدهم مترجم في البلد يزور أصدقاءه ليلاً وهو حاف! غريب.. اللعنة على أدهم، أنا لست مترجماً.. اتصلت من هاتفه بالبيت، قالت

تعجبها الرواية لهذا لن تطبعها، وأيضاً سوف يكتشفون أن باتريك جيمبسون ليس حقيقياً وإنما هو من اختراعات خيالي.. ويمكن أن يُصدر الجيش الجمهوري الإيرلندي بياناً يدين فيه تصريحاتي هذه بعد وقت. مرّت الأيام وهذه المخاوف وحساء أمي يعبثان بروحي ومعدتي.

في اليوم السابع رن جرس الهاتف، إنه باسم علاء.. قال لي بحرارة على السماعة:

— مساء الخير أستاذ عيسى.. لجنة الدار وافقت على طباعة الرواية التي ترجمتها، الأستاذة وصفوها بأنها من أجمل الروايات في الأدب الغربي.. إذا سمحت تفضل الآن إلى مكتبي لنوقع العقد و..

— الآن؟! أعتذر صديقي، لدي هذا المساء بعض المواعيد.. غداً ظهراً سوف أمر بمكتبك..

طبعاً لا مواعيد عندي، كذبت عليه لأشبع رغبتي بالشعور بأنني إنسان مهم.

لم أنم ليلتها، إنما -على عشرات الأوراق البيضاء- رحت أترقب على التوقيع وكتابة الإهداءات.

قبل الدار بشارعين وضعت دراجتي الهوائية، خفت أن يراها أحد من العاملين في الدار.. إنها لا تليق بمترجم كبير مثلي، قلت للسكرتيرة الجميلة وأنا أدخل مكتب باسم علاء:

— قهوتي دون سكر..

— أعتذر على التأخر.. ظللت طويلاً حتى عثرت على مكان أضع فيه سيارتي، أف من الشوارع الضيقة لسوق هذه المدينة.

قلت باسم علاء وأنا أجلس بنزق لأشعل سيجارة، ابتلعت ضحكاتي بعد دخولي وأنا أصفح عدة رجال حول مكتب السيد علاء، يبدو أنهم للجنة الاستشارية للدار.. كلهم يشبهون الفقهاء، إلا واحداً.. يشبه بطريقاً.

شربت القهوة وأنا أضع ساقاً على أخرى، ثم وقعنا العقد لأقبض فوراً مبلغاً جيداً واتفقنا على نسبة الأرباح.

خلال أسبوعين كانت الرواية قد طبعت ووزعت على كل المكتبات، مع بعض الإعلانات عنها في المجلات والجرائد.

مبيعاتها خلال شهرين جعلتنا نشهق مندهشين، كانت أعلى مما خمنّا، وثقة العديد من المقالات والدراسات كتبت عنها ونشرت في عدة مجلات وجرائد.

بعد أشهر قليلة طبعت الرواية للمرة الثانية مع عقد جديد ينص على أرباح أعلى، وأول كل أسبوع كان السيد باسم علاء يرسل لي المال مع سائقه الخاص.

هذا المال الوفير جعلني سعيداً للغاية، اشتريت لأمي كل ما تحتاجه وكل ما حلمت به، واشتريت لنفسني ثياباً جديدة وأحذية وقبعات وغلليوناً وزينة حلوة لدراجتي الهوائية، وصوراً جميلة لعارضات أزياء ونجمات هوليوود ثم علقتها على جدران غرفتي.

في أكثر من مناسبة استطعت بكاء التهرب من صحفيين ومذيعين أرادوا إجراء مقابلات معي حول الرواية، خفت أن تنكشف كذبتني بخصوص (باتريك جيمبسون) في زحمة الأسئلة والأجوبة.



لي أمي:

— أين أنت يا بني؟.. صديقك باتريك هنا في بيتنا.. إنه ينتظرك ويريد أن يراك ليعطيك روايته الثانية حتى تترجمها، إنه لطيف جداً ومعجب بك.. يحبك كثيراً، لقد أعطيته غرفتك..

حتى أنت يا أمي تظنين أن ابنك مجرد مترجم! شعرت أن الله ذاته سوف يحاسبني يوم القيامة بوصفي مترجماً لا روائياً.

أخبرتها أنني سأسافر لأسابيع قليلة، ووعدها أن أرسل لها كل شهر ما تحتاجه من أموال، ثم أغلقت الهاتف قبل أن تناقشني بأي شيء.

لم أخرج من بيت أدهم خلال هذه الأسابيع إلا بضع مّزات، خلالها أرهق روحي باتريك بمطارده لي من شارع إلى آخر ومن زقاق إلى ثانٍ في دمشق، يا إلهي، من أين طلع لي هذا الكائن، صار كشبح بين الشوارع يُعدّ لي الكمائن ويلحقني.. هذا الشبح حول حياتي لكابوس لا يحتمل.

ذات ليلة وبعد تفكيرٍ طويلٍ ومتعبٍ ابتسمت بخبث، وأخيراً عثرت على طريقة تخلصني من باتريك نهائياً، همست في سري: (سوف أسجن باتريك في هذه البلاد إلى الأبد). ليلتها شربت نبيذاً للمرة

الأولى بعد هروبي من بيتي، وأنا أتنفس الصعداء.

استطعت بمساعدة خال أدهم المقيم في أوروبا الشرقية أن أحصل على جواز سفر مزور بإتقان، خال أدهم على تواصل مع هذه العصابات الدولية.. كلفني هذا الجواز مالاَ كثيراً، جواز سفر غربي على صفحته الأولى صورتي الجميلة بابتسامتي الساحرة، لكنه لم يكن باسمي.. كنت قد طلبت سابقاً أن يكون باسم باتريك جيمسون، فكرة جهنمية.. لم أشرح شيئاً لأدهم، كنت طوال السهرة أتأمل الجواز وأضحك بجنون.. لقد هزمته.

حجزت ليلتها في طائرة ذاهبة إلى لندن، صباحاً ذهبت إلى المطار.. خلال الشوارع تمنيت لو أعر على باتريك وهو يعدّ لي كميناً حتى أودعه بشماتة لكنني لم أشاهده، من نافذة الطائرة لوحث بكفي مؤدعاً البلاد، ومؤدعاً بحزن طيف أمي، ومؤدعاً بابتسامتي خبيثة طيف باتريك وأنا أتمتم بثقة:

— وداعاً يا باتريك الحبيب.. سوف تظلّ سجين هذه البلاد إلى الأبد، أنت لا تستطيع أن تغادرها مّرتين..

ضحكت من بين المسافرين في الطائرة وهو يلتفتون مستغربين

نحوي وأنا أهذي منتشياً:

— لن تستطيع أن تغادرها مرتين.. لن تستطيع أن تغادرها مرتين..
في طائرة منتصف سماء لا متناهية قررث أن أنسى نهائياً عيسى
زكريا، وبدأت أدرب خلال هذه السماء بين الغيوم كيف أكون باتريك
جيمسون.

يا إلهي كم هو رائع ضباب لندن، يثير شهية الخيال، يجعله عالياً
ليحلق بحرية إلى عوالم أخرى. مرث ستان وإعجابي بضباب لندن لا
ينتهي، الضباب روحي.

عندما وصلت إلى لندن عثرت على عمل مقبول، إتقاني اللغة الإنكليزية
ساعدني كثيراً، وهكذا.. لستين هادتين وأنا أغسل الأطباق في هذا
المطعم المتواضع، ومساءً أتسلى على سرير في غرفة صغيرة
فوق المطعم بقراءة الروايات الإنكليزية بلغتها الأم، وفي أيام العطل
أتمشى سعيداً مع خيالاتي التي لا تنتهي في ضباب لندن، وكأني
ألعب لعبة "الغميضة" مع شخص من اختراع خيالي، وأيضاً أطعم
الإوزات في الحدائق اللندنية كأني إنكليزي عادي.

مرّة، ربّت السيد هنري صاحب المطعم بلطف على كتفي، متأملاً
لمعان الأطباق وهو يقول لي فرحاً:

— أنت إنسان جيد يا باتريك.. إنك لترا فخورة بك..

ذات مساءً جميل لوحت معه ومع بشر كثير للملكة إليزابيث وهي تمرُّ
من أمامنا بعربة فاخرة تجرها الخيول، يومها قرصني من ساعدي
الجميل مايكل - زميلي في غسل الأطباق - غمزني بخبث، وهو يقول
لي:

— صاحبة الجلالة نظرت إليك طويلاً يا باتريك.. يبدو أنك تروق لها..
وضحكنا كأطفال صغار، أنا والسيد هنري ومايكل الجميل والفتى
جاء.. الضابط مارك آخر الحراس في موكب الملكة سمعنا هو الآخر،
لم يعتقل أحد منا، إنما ابتسم بصمت.

الصيف الماضي عشت قصة حب ملتعبة، كانت مرهقة جداً لسريري
مع الحلوة مارغريت، لكن والدها اللورد تشارلز رفض فكرة الخطوبة
بيننا، لأنني - بحسب مزاجه الغريب - لست مثلهم من السلالات
النبيلة، وملاحني تدل على أنني من أصول أيرلندية، ولا أجيد شيئاً
في هذه الحياة سوى غسل الأطباق. قال بغضبٍ لابنته:

— عزيزتي مارغريت.. أنت لست طبقة..

يا إلهي كم كان كلامه هذا مهيناً لذاتي عندما وصلني، هذا الكلام
المؤلم جعلني سجين غرفتي لأيام عديدة أفكر بأرق كيف أثبت للورد
تشارلز أنني لست بقليل كما يظن.

عندئذٍ خطرث في بالي فكرة رائعة جعلت كل خلايا جسدي تقشعر،
قلت في سري:

— لماذا لا أطبع هنا في لندن تلك الرواية الجميلة، التي كتبتها عندما
كنت عيسى في دمشق؟

فكرت طوال الليل، ثم قررث فجراً.. سوف أعيد كتابة روايتي تلك
لكن هذه المرّة باللغة الإنكليزية، وبما أن النقاد هنا أذكاء جداً لن
أكتب على غلافها أنها من تأليفي أنا باتريك جيمسون، فيحاولون
اكتشافني ثم يعرفون أنني لست إنكليزي الأصل، فأجلب بهذا نفسي

المتاعب.. سأدعي أنني مترجمها، وأنّ هذه الرواية لروائي شاب مات
منتحراً في دمشق واسمه عيسى زكريا.

خلال ليالي شهرين ونصف كتبتها مجدداً باللغة الإنكليزية، انتبه
السيد هنري لتراجع درجة لمعان الأطباق التي أغسلها فصار ينزعج
مني.

انتهيت من كتابتها، جمعت أوراقها بسعادة أخذت روحي لأعلى
سماء، ثم ذهبت إلى دار مشهورة بطباعة الكتب الأدبية في وسط
لندن، رحّب بي اللورد جيمس صاحب الدار في مكتبه، جلس أمامه
وأنا أناوله الأوراق.. شرحت له:

— لقد ترجمت هذه الرواية وهي لروائي دمشقي شاب، انتحر شاباً
في القرن الثامن عشر و...

— هل كان العرب يعرفون فن الرواية في القرن الثامن عشر؟!

قاطعني اللورد جيمس مندهشاً فأردفت له:

— نعم سيدي.. هنالك بعض التجارب المهمة، لكنّها أهملت لأسباب
دينية وسياسية تخض الشرق وطبيعة عقله ومزاجه..

— لا مشكلة عزيزي باتريك.. خلال شهر سوف أطلع على هذه الرواية
ثم أتصل بك وأعلمك بقراري النهائي حولها.

لم يستطع مزاجي تحمل الملامح الغليظة لكلب اللورد جيمس، خلال
كلامي كان يرمقني بشكل غريب، شعرث وكأنّه يعرف أن كلّ كلامي
كذب، اكتشاف جديد: يبدو أنّ هذه الحيوانات وكما تعرف الزلازل
قبل حدوثها، تعرف أيضاً الأكاذيب بعد وقوعها. حظي جيد أن هذا
الكلب الغليظ لا يجيد الإنكليزية وإلا كان قد فضحني، عندما عانقني
اللورد مودعاً ومن فوق كتفه مددت لساني لهذا الكلب حتى أغيظه.
مرّت أربعة أيام، السيد هنري لم يعد يحتمل تراجع درجة لمعان
الأطباق التي أغسلها، في اليوم الرابع وقبل أن يوبخني السيد هنري
بدقيقة واحدة، اتصل بي اللورد جيمس على هاتف المكتب في
المطعم:

— عزيزي باتريك.. الرواية رائعة جداً، قد أذهلتني فعلاً.. رواية
عظيمة لا يمكن أن تبدها سوى روح شابة تنوي الانتحار بعيداً عن
هذا العالم.. هل من الممكن أن تأتي الآن إلى مكنتي حتى نوقع العقد؟

— أعتذر صديقي.. الآن لا أستطيع، لديّ بعض الأطباق ويجب أن..

عفواً لديّ بعض المواعيد، نلتقي صباح الغد.

تجاهلت دهشة السيد هنري أمامي على مكتبه، لم أرجع إلى الأطباق،
صعدت إلى غرفتي.. مايكل شرح له مشروع ترجمتي لرواية من
الشرق.

بعد أن وقّعنا العقد بأسبوع صدرث الرواية ووزعت على كل المكتبات
في المدن الإنكليزية، المراجيح كانت خيالية والرواية حققت نسبة
مبيعات عالية، لتصدر قائمة الروايات الأكثر مبيعاً ضمن قوائم
خاصة بالفن الروائي، سرعان ما صدرث طبعة ثانية وثالثة لها خلال
أشهر قليلة وصارت توزع أيضاً في البلدان الناطقة بالإنكليزية.

أحد المخرجين السينمائيين المهمين من ويلز، اتصل بي وحدثنني
حول رغبته لتحويل هذه الرواية إلى فيلم سينمائي عالمي.

الصحفيون هنا مزعجون للغاية، رغم هذا كنت بارعاً في التهرب

منهم، أسألتهم الذكية مخيفة، قد تفضح إجاباتي كذبتني. أهديث السيد هنري نسخة من الرواية وأنا أعانقه بحرارة، كان بمثابة أب حقيقي لي لأكثر من سنتين، مايكل بكى وهو يودعني.. قال من بين دموعه:

— أطباقنا البيضاء سوف تشتاق ليدك كثيراً يا صاحبي باتريك.. تركت العمل في المطعم لأسكن في شقة جميلة استأجرتها في ضاحية فخمة من الضواحي الراقية شمال لندن.. شرفتها تطل على ضباب ساحر، الضباب روجي التي أعشقها، ثم اشتريته سيارة حديثة، كنت أتمنى لو أن لدي مدير أعمال ليرد هو على اتصال مارغريت، اضطررت لأن أرد أنا على مكالماتها.. طلبت مني بالراح أن نرجع لبعضنا، أكيد أن أخبار الشهرة لحبيبها السابق قد وصلتها، اعتذرت منها ورفضت حتى طلبها أن أزورها، وقبل أن أنهي المكالمة وعدتها أنني سأزورها يوماً ما لأعزيها بموت والدها اللورد تشارلز. ذات مساء جميل أشعلت سيجاراً كوبياً فاخراً بعد أن تناولت طبق معكرونة شهياً، لأعب منه وأنا أشرب من هذا النبيذ الباريسي وأتابع على شاشة التلفاز تقريراً مصوراً في القناة الإنكليزية الأولى عني وعن الرواية التي ترجمتها، ثقة صوّرت لي التقطها خلسة الصحفيون المشاغبون وأنا أمشي في الشوارع أو أتجول في المتاجر، وواحدة وأنا على شرفة بيتي، ثم حواراً سريع مع اللورد جيمس ومداخلة مقتضبة للسيد هنري بوصفه صديقي، أعجبتني مداخلته لأنه لم يذكر فيها سيرة الأطباق.

رشفت من النبيذ مع نفيس عميق من هذا السيجار، همست بزهو لنفسي منتشياً وأنا أغوص في هذه الأريكة: — يجب أن أترجم رواية ثانية لعيسى زكريا.. رن جرس الهاتف، اللعنة على الصحفيين المشاغبين.. أنا الآن بحالة نشوة روحية يا أغبياء، أخذت السماعة إلى أذني: — مرحباً.. هل الأخ باتريك موجود..

— نعم.. باتريك معك..

— كيفك أبا البواتريك.. أنا عيسى زكريا مؤلف الرواية التي ترجمتها، أريد حصتي من الأرباح حالا، وأيضاً أمني تسلم عليك يا أحلى أزعر.. قفزت بخوف هز كل كياني عن الأريكة، لتسقط زجاجة النبيذ والكأس والسيجار على الأرض.

— لا يوجد أحد اسمه عيسى زكريا.. إنه كذبة من أكاذيبي أيها المحتال..

— أنت الكاذب.. انتظرني، أنا قادم إليك يا باتريك الحقير.. وأقفل الخط، هذا الخوف العظيم صرخ عالياً داخل قلبي: عيسى قادم.

ارتديت ثيابي على عجل وخرجت دون ربطة عنق وأنا أتعثر برجلي لأركب في سيارتي.

في مراتها الأمامية العلوية لمحت شاباً قداماً من بعيد على دراجة هوائية، وثمة عصا غليظة يلوح بها مهدداً بصراخ عالٍ نصفه شتائم لا ثياب فيها، وقبل أن يصل إلى سيارتي شغلته وهربت مبتعداً عنه. كان يجب أن أدسه فأقتله تحت العجلات لأخلص منه نهائياً، خفت

من تهمة قتل مواطن أجنبي يمكن أن أظل بسببها خلف القضبان عشرين عاماً.

مضت ليالٍ موحشة وأنا أعيش هارباً متنقلاً بين فنادق لندن، وكل غرفة أحجزها بمجرد أن أدخلها يأتيني اتصال من عيسى فيه ألف شتيمة بذينة وتهديد بالقتل، وكيفما قدت سيارتي يطلع لي من شارع فرعي على دراجته النافهة وهو يلوح لي بعصاه.. ليالٍ كلها كوابيس، بلا نوم أقود سيارتي ويقودني الخوف.. كوابيس مرعبة فيها ألف عيسى وعيسى يهوون على رأسي بعصيهم الغليظة، لأنزف أنهاراً من الخوف.

في هذه الليالي التعيسة كبرت ألف عام، كنت أموت ببطء.. ما عادت روجي قادرة على تحفل هذه الكوابيس التي تكفي كل البشر من دمشق حتى لندن.

يا إلهي ساعدني.. أتوسل إليك أنقذني من هذه الورطة الفظيعة التي تورطت بها، أنا ابنك البار باتريك الوفي، لأجل كل غيومك وسمائك ارحمني من هذا العذاب، وخلصني من هذه الفضيحة السوداء التي تهم بافتراسي.

البشر المتناثرون في شوارع التيه اللندني لروحي، مالت أعناقهم حزناً لأجل ملامحي التي تحتضر ببطء، دون ربطة عنق كنت أهيمن على وجهي كل ليلة بين حانات لندن.

لم يستجب الله لدعائي بين الغرف الشاحبة لهذه الفنادق، صار الخمر هو إلهي.

هذه الليلة شربت كثيراً بينما تعاسة مؤلمة تشربني وكأني نبذها المفضل، كنت مخموراً للغاية عندما همس لي النادل بأن شخصاً اسمه عيسى زكريا يريدني على الهاتف لأمرٍ ضروري. لم أهرب هذه المرة، شيء ما داخلي استسلم نهائياً.

ساعدني النادل اللطيف لأصل إلى سماعة الهاتف وأنا أترنح، لو أنني ظلت أغسل الأطباق. قال لي عيسى بثقة عبر سماعة الهاتف:

— لا يوجد لديك شخصية ثالثة لتهرب إليها.. لا مفر أمامك يا باتريك، أنصحك أن تقابلني لتفاوض ونحصل معاً على تسوية عادلة.. ما رأيك؟..

تعبي وتعاستي وحزني قالوا له معاً:

— موافق.. أين ومتى تريدنا أن نلتقي يا عيسى؟

— بعد ثلاث ساعات.. عند منتصف الليل، تحت جسر لندن.. لا تجلب سلاحاً.. حتى ولو جلبت مسدساً عصاي ستقتلك..

وقهقهه بوحشية، النادل اللطيف ذاته ساعدني لأصل إلى غرفتي في الطابق الثاني، كان يتأمل ملامح وجهي، لم يقل شيئاً، كان في عينيه رثاء صامت لروحي.

شعرت وكأنه يودعني، كل الأشياء كانت تدور في رأسي كعواصف عاتية، وروحي تتأرجح كبنودل ساعة قديمة بين الأم رهيبه.

رميت بجسدي على السرير، لم أعرف المدة التي نمتها.. شعوري بالزمن تلاشى كلياً. لم يكن نوماً كاملاً، كنت أغرق خلاله في جحيم من العذابات، ثقة مخالب لكائن غريب افترست فجأةً روجي.

استيقظت فاختفت في اللحظة ذاتها كل آملي، تأملت الغرفة حولي..

عندما انتبها إلى أنهما صارا في منتصف النهر نسيا صراعهما الدامي، وصارا يخبطان الماء ويصرخان كطفلين تائهين.

ماء النهر غسل دماءهما عن وجهيهما، وبدأ يبتلعهما كوحش جائع غير مكرث لصراخهما.. جدتي قالت لي ذات حكاية: (ليس للأفكار لغة.. إنها لا تجيد اللغات التي اخترعها البشر)، تذكرت حكاية جدتي لكن لم أتذكر أين حكته لي.. في دمشق أم في لندن؟

الآن فقط وهما يغرقان انتبها لي، وبرعب ورغبة غرائزية للبقاء ماذا ساعديهما إلي.

ترجاني عيسى بخوف:

— أرجوك يا سيدي أنقذني.. أنا أنت..

توسل لي باتريك بهلع:

— يا سيدي أتوسل لك أنقذني، ليس هو، أنت أنا..

تمنييت بحسرة أن أنقذهما، على الأقل أن أنقذ أحدهما.. للأسف أنا لا أجيد السباحة في الماء، يبدو أنني منذ منتصف هذه الليلة لن أجيد أي شيء سوى المراقبة.

بكيث بمرارة وأنا أسقط لأجنو جانب الضفة كراهب هزمه الإيمان بالآخرين، كان صراعهما مع الماء فظيلاً.. وكأن صراعهما مع الماء، هو صراع كل الكون مع هذا النهر خلال الضباب، سرعان ما هزمهما. لوحت لهما بين دمعيتين موحشتين وأنا أستسلم بهدوء لمشية موتهما:

— وداعاً عيسى.. وداعاً باتريك.. كنت سعيداً يوم ارتديتك أنت، وكنت سعيداً أيضاً يوم ارتديتك أنت أيضاً..

ودعتهما وهما يختفيان تحت الماء، ودعت خلال غرقهما كل شيء في، كانت هذه أول مرة أبكي فيها وأيضاً المرة الأخيرة، غرقاً معاً لتستقر جثتهما بعد أن تشابكت أصابعها في قاع نهر لندن، معدة النهر متخمة الآن بجثتين أنيقتين.

لم يتبق شيء مني، سوى دراجة هوائية في دمشق، وسيارة حديثة في لندن.. ليحظ عليهما منذ الليلة الغبار العابر للقارات، وأيضاً.. رواية لها كاتبان و مترجمان في بلدين مختلفين.

ومرّ عليّ زمن طويل لم يكن لديّ خلاله أي وسيلة لقياسه، وأنا أتجول في فضاء كوني من الصمت والسكون، كروح تائهة بلا بشري يستر وحشتها، بلا هدف كروح لا ترى.. تعبر المدن الأوروبية مع نسائم الهواء.

أحياناً كنت أشتم عيسى، وأحياناً أخرى كنت أشتم باتريك، وأتسلّى بكأبة دائمة أثناء لا زمني هذا، في محطات القطارات ومكاتب الشركات، في المقاهي والحانات والمطاعم، في المدارس والبيوت.. أتسلّى بلا مبالاة بأن أقترّب من المشاجب وأتأمل بسخرية ما قد علّق البشر عليها من ثيابهم، لألهو وأنا أعبت بها متحسراً، خلال ضياعي اللانهائي هذا.. متحاشياً كأيّ لاشيء، عدم الاقتراب من الماء.

كاتب من سوريا مقيم في الريحانية-تركيا

إنها صامتة جداً، حتى أثارها بات بغير ألوان. ثقة سكوت رهيب يلف المكان.

انتبهت لعقارب الساعة، إنها تشير لمنتصف الليل، تذكرت الموعد.. خرجت مسرعاً وعندما أعطيت مفتاح غرفتي لموظف الاستقبال لم ينتبه لي، يبدو أنه مخمور.

حاولت أن أقود سيارتي، ثقة عطّل غريب أصابها.. هي الأخرى أظن أنها مخمورة، لوحث بساعدي لسائقي سيارات الأجرة، ولا واحد منهم توقف.. أكيد أنهم جميعاً مخمورون، بدا لي الكون منتصف هذه الليلة كله مخموراً.

لا حل أمامي سوى أن أمشي حتى جسر لندن، رغم ازدحام الشوارع بالناس والسيارات لكنني لم أكن أسمع أي شيء.. مشيت بهدوء.. بلا خوف، دون سيارة أو حتى دراجة هوائية.

وصلت الجسر متأخراً عن موعدنا بنصف ساعة، نزلت أسفله بهدوء الذي استغربه كثير.

تحت الجسر ورغم الضباب لمحت عن كتب شبحين بجانب ضفة النهر، انحنيت لأختبئ بين الشجيرات وأنا أراقبهما وأقترّب منهما خلسة.

شهقت شهقة عظيمة، أمامي كان عيسى وباتريك واقفين وجهاً لوجه. لم أصدق في الثانية الأولى، أمتعنت نظري فيهما.. إنهما بكل ملامحي عيسى وباتريك، أنا أعرفهما جيداً.. أكثر من أي كائن آخر، لطالما تأملت في المرايا الدمشقية واللندنية.

يا إلهي كم يشبهان بعضهما، يصعب للوهلة الأولى التمييز بينهما. فجأة علا صوتهما وأطرافهما تتشنج وثقة غضب مكبوت يستريح ملامحهما، على حين غرة بدأ بتوجيه الكلمات القوية والركلات القاسية لبعضهما، كطفلين بتربية سيئة انخرط في مشاجرة رهيبية لا لغة فيها سوى لغة الشتائم، بعد دقائق قليلة كانت ملامح وجهيهما قد ضاعت تحت دماء غزيرة.

في زحمة صراعهما الوحشي والدامي صرخ عيسى:

— هذه الرواية لي.. أنا من أبداعها، أنت مجرد مترجم أيها الحقير..

رماه باتريك أرضاً وهو يبصق عليه، ثم ردّ بغضب:

— إنها روايتي.. واحد حقير مثلك هو المترجم أيها الوغد..

كان باتريك أقوى قليلاً من عيسى، انتبهت لهذا.. لكن عيسى أيضاً لم يكن قليلاً.. يا إلهي.. سيقتلان بعضهما، يجب أن أساعدهما وأنهي هذه المشاجرة الدامية، حاولت لكنني فشلت وكأني تمثال.

سقطا فوق بعضهما ليتدحرجا مع دمائهما جانب ضفة النهر، ازداد صراعهما وحشية.. لم ينتبها لي أبداً وأنا أراقبهما عن قرب بحيادية وببلاهة.

أيضاً لم ينتبها للماء وهو يجزّهما بهدوء حتى منتصف النهر، وكأنهما قاربان اصطدما ببعضهما بسبب الضباب.

ركضت بلهفة إلى الضفة وأنا أصرخ بهما، حاولت أن أخلصهما من بعضهما وأنهي صراعهما القاسي، لكنني للأسف لا أجيد السباحة.. أخاف من الماء، لديّ عقد نفسية قديمة منه عمرها قرون، كل الأشياء في هذا الكون تحبني وأحبها إلا الماء.. لا نحب بعضنا.

العقلانية طريقة حياة

حميد زناز

يمكن أن يقول المرء في العقلانية ما يشاء، ويبدع من المفاهيم ما لذ وطاب، ويبحر في محيطات الكتب ويذكر من أسماء الأعلام ما قرأ وما لم يقرأ. كما يمكن أن يتفلسف ويختار عقلانية ما لبلده أو للوطن العربي برمته، ويمكن حتى إقناعنا لفظياً بأن هناك عقلانيات متعددة لا عقلانية واحدة.

”العقلانيون“ كما يفكرون. فكأنهم يفرضون على أنفسهم العيش في سرية أبدية وكان الأخرى بهم أن يعيشوا كما يفكرون، ولو فعلوا لكانوا قد خرجوا من حالة الفصام المزمنة ودخلوا مملكة العقلانية وكانوا جزوا معهم الكثير من مواطنيهم. هل يبقى عقلانيا من يمارس همجية الختان على ابنه إرضاء لوالديه ومحيطه وهو يعرف أنها عادة بدائية مشينة؟ وهل من العقلانية في شيء أن تصب أغلبية حاملي الأقلام جام نقدها على ختان البنات بينما لا تنبس ضد ختان الأولاد بنت شفة؟ هل هي أنتلجنسيا تلك ”النخبة“ المتمسكة تمسكا مرضيا بتقاليد ونصوص فاق عمرها الـ 15 قرناً؟ ما علاقة العقلانية بتلك الزوائد الدودية في خطاب القوم المتعقلين: إن شاء الله، بقدرة الله، بنصر الله، باسم الله..؟ هل هو عقلاني، بيطري يشرف على ذبح بربري للحيوانات؟ هل هو عقلاني من يقبل أن تذبح دون تخدير ولا يتأثر بالمها والخنجر يسري في أعناقها وهي حية تتعذب بدعوى أن الإسلام يأمر بذلك؟ وربما نفس الشخص يتحلف بخطبة عصماء حول دين الرحمة والعقل! هل يمت إلى العقلانية بصلة ذلك الامتناع الذي لا مبرر له عن الأكل والشرب نهارة مدة شهر كامل؟ وهل يبقى طبيباً من لا يجد في ذلك ضرراً ولا يرى في ذلك العنف الممارس على الجسد والنفس ابتعاداً عن العلم والعقل؟ هل من العقل أن تفرض جماعة دينية حدادا على أفرادها كل عام وتمارس الجلد الذاتي العنيف دون أدنى اعتبار لبراءة الأطفال الذين يشاهدون؟ كيف يمكن الجمع بين عقلانية متبجح بها ومعتقدات مستحيلة رياضياً ومقرزة أخلاقياً؟ مثلها مثل الحرية والديمقراطية، للعقلانية ثمن أيضاً. إذ من الواضح أنه من الأريح للإنسان أن يكون لا عقلانياً في البلدان العربية الحالية، بل من الأسهل أن يكون حتى أصولياً متزمتاً. وحده العقلاني يقاوم، أبقيا وعموديا. يتصارع مع السلطة القائمة والثقافة اللاعقلانية السائدة وأسسها الرمزية ومرجعياتها المقدسة. وعليه أن يدفع الثمن. وربما ذلك هو الطريق الوحيد الكفيل ببناء أمن عقلاني عربي يخرجنا من عصر ”إبطال الفلسفة وفساد منحلليها“.

كاتب من الجزائر مقيم في باريس

ولكن هل ذاك ينفع الناس ويؤسس لشيء ما؟ هل يقطع التنظير وكثرة الكلام مع اللاعقلانية التي تنخر حياة الناس وتعطل حياتهم وتقف حجر عثرة أمام دخولهم في العصر؟ ولئن وجدنا تمجيذا نظريا معيناً للعقلانية في الوطن العربي، فإننا لا نجد لذلك ترجمة سلوكية على أرض الواقع. فهل تكفي دروس في العقلانية ما لم تعزز بسلوك عقلاني حاسم؟ ما هو أخطر هو محاولة عقلنة اللامعقول إذ كثيرا ما يعكّر ذلك صفو العقل ويحوّل الإنسان إلى كائن مستلب، ممزّق تنازع في داخله العلوم العقلية التي تلقى منهجيا والعقائد التي ورثها من الآباء تلقائيا. فلا هو يعيش وفقا للموروث كليا ولا هو تبتئ منطق الحداثة العقلانية. وهكذا يبقى الفرد المسلم في منزلة بين منزلتين إذ لم يحسم الصراع بين العقل والنقل، بل لا يريد أن يحسمه أصلا مستنجدا بابن رشد الفيلسوف. ألم يوفق جده أبو الوليد بينهما؟

ولكن ينسى المسلم الأخير أن هذه المحاولة البائسة هي التي حرمت العرب من الخروج من أسر الأيديولوجية الإسلامية وأغلقت باب الحداثة في وجوههم. فمحنة العقلانية العربية جاءت من ذلك الوهم القائل بإمكانية الجمع بين العقلانية واللاعقلانية. ما موقف الإنسان البسيط حينما يرى مهندسين وأطباء وأساتذة فلسفة يرتادون المساجد ويسبحون ويحمدون ويقبلون حجرا أسود؟ هل يقدم المتعلم العربي المثال الذي يحتذى به؟ كيف لا يتشبّه البسطاء من الناس بالغيب حينما يرون النخبة تؤمن بالدعاء وترفع الأيدي متضرعة للسماء؟ بتعبير شوبنهاور، أليسوا كهؤلاء العمالقة الذين ينتعلون أحذية أقزام؟ ألم يحن الوقت للاعتراف أن العقلانية لم تكن سوى شطحات عابرة في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه وأن اللاعقلانية هي جوهره ومنهجه ومبتغاه؟

ستصبح الدعوة للعقلانية مجرّد ثرثرة إن لم تقرن بتصرّفات يومية ملموسة تعطي مع الوقت تراكما عقلانيا قد ينتج وثبة نوعية يمكن أن تغيّر ذهنية الفرد والمجتمع بشكل عام. العقلانية هي ما بعد اللاهوت، هي أولا وقبل كل شيء تحرّر من قبضة الفقه وهيمنة التقليد وسلطة المقدّس.

تكمّن معضلة العقلانية العربية في المعادلة المفقودة التالية: لا يعيش





حوار

شوقي بغداددي

جمهورية الخوف

ما لم يفعله تيمورلنك

القدر رجل عابس في بال الكثيرين، هو كذلك حتى في خيال أسعد الناس، إلا أنه يتسم ساعات ويمنحنا امتيازات تحفر في روحنا عميقاً لسنين طويلة وتترك الفرح يمضي هناك، نهز لا يعرف النضوب طريقه، معرفتي بالشاعر (لن أضيف ألفاظاً من قبيل عظيم، كبير، رائع وما إلى ذلك، فلفظ شاعر مكتمل وحده دون إضافات) شوقي بغداددي كانت ابتسامة عريضة من القدر، كيف لا وهو رجل من الزمن الجميل تعبق مسماته برائحة الشعر، يعيشه مع تفاصيل يومه، كيف لا وقد قضيت معه أوقات طويلة وسمعت منه قصصاً كثيرة عن شعره الذي صنع حياته وعن حياته التي كتبت شعره؛ هنا قليل من كثير الشاعر؛ صور منجمة ما بين بداياته وشبابه وبين أيام الشيخوخة التي يقضيها في الحرب متربعا وسط هذه الكلمة ويحاول تحطيم حروفها بقصائده، لا شيء يخيفه، سأقول ما أريد وليفعلوا ما يفعلون. قال ذلك وهو يحدثني عن طباعة ديوانه الجديد «جمهورية الخوف».

هنا امرأة صغيرة تعكس جانباً من تجربة الشاعر شوقي بغداددي، سترون وجوهكم فيها.

سحرتني بجمالها وكتاباتها، هل أتغزل بها أم أرثي أخاها الذي مات في المعتقل؟
هذه هي مشكلتنا الآن نحن الشعراء، يجب أن نموت كما تموت بلادنا وإن لا، فمن نحن في جمهورية الخوف هذه؟
الشعراء يرحلون

رفاق الشعر يرحلون واحداً تلو الآخر، هل تودعهم كأصدقاء أم تودع زماناً للشعر لن يعود؟

بغداددي: ليسوا كلهم أصدقاء بالتأكيد، وهل بقي أصدقاء بحق في هذا الزمن الوحشي؟
الحق الحق أن زمان الشعر ولى ولن تبقى منه سوى الذكريات المدرسية. نزلت بي هذه الصفعة الفكرية منذ سنين، منذ بدأ «ديوان العرب» يغدو ملعباً للمهارات المجازية واللعب اللغوي والهذر الصحفي. حدث هذا منذ سنين وعلى الأخص حين فاجأني أحد أصحاب دور النشر الفرنسية في حوار بيننا منذ أكثر من ربع قرن -كما أذكر- بقوله حول حالة الشعر في بلاده:

لم تعد دور النشر الفرنسية تنشر الشعر وإذا فعلت فهي تنشر أشعار فيكتور هوغو ولامارتين وألفرد ده موسيه وأمثالهم كل عام بالآلاف النسخ، إنما الشعر الجديد فلا تغامر بإصداره إلا نادراً ويكاد لا يصدر في العام الواحد أكثر من ثلاث مجموعات شعرية لشعراء جدد يجب أن يركزوا جدارتهم من قبل في المجلات رفيعة المستوى وبعدها محدود لا يتجاوز الألفي نسخة أو الثلاثة ولا تباع كلها إلا بعد جهد جاهد.

الجديد: قصائدك الأخيرة التي ستصدر في ديوان تحت عنوان «جمهورية الخوف» تتمحور حول الوطن وما يحدث فيه، هل تعتبر الكتابة خارج هذا الإطار خيانة كما يرى كثراً أم أن عين الشاعر لم تعد تبصر إلا ذلك؟

بغداددي: دعونا من لفظ «الخيانة» في هذا السؤال مهما نظم الشاعر فهو حر في اختيار موضوعه وهو غير مطالب إلا بأن تكون قصيدته الجديدة جميلة بحق. ولكن ماذا يصنع الشاعر حين يجد بلده يحترق بأكمله كما يحدث الآن لوطن كان يُسمى «سوريا» وقد بدأت تتفتت إلى «كانتونات» لا بد لهذا الشاعر -إذا كان شاعراً بحق لا مجرد نظام كلمات- من أن يصرخ أو يتأوه متوجعاً أو يخرس إذا ما ضيقوا عليه الخناق.

هذا ما رأيت نفسي غارقاً فيه؛ ليس سوى الخوف ما يحكم حياتنا الآن من أي مصير يهدد البلد وما من مصير كما يبدو إلا حكم الاستبداد أو الحرب الأهلية. عن أي موضوع إذن أجد نفسي مدفوعاً للتعبير عنه شعراً أو نثراً؟

خذوا مثلاً على ذلك عشقنا للطبيعة الجميلة أو المرأة الحلوة، ثمة مثلاً شجرة توت ضخمة كانت تغطي ذات يوم جانباً من حديقة لأحد الأصدقاء في حي «القصاص» من الجانب القريب من حي «جوبر»، هذه الشجرة الرائعة التي طالما أكلنا أطيب التوت من أغصانها القريبة من أيدينا أو من صحاف الضيافة وجدتها في زيارة نادرة إلى المنطقة قد قصفت جذعها القنابل واختفى الورق الأخضر والثمر العسلي الأسمر، هل أكتب عن الشجرة أم عن البيت الذي تهدم نصفه؟ وتلك الفتاة التي



متى حدث ذلك؟ ولماذا حدث؟

الحكاية مريرة وطويلة معقدة موجعة، أحاول اختصارها بقولي إنه كان للشعر زمان حين كان البشر مسكونين بالشعر في أي مكان وزمان، سواء أنظروا إلى السماء أم إلى الأرض، إلى النجوم أم إلى العشب الطازج أو لعابري السبيل، زمن لم يكن فنُّ أهم من الشعر والموسيقى في فتح النوافذ المغلقة على الروح والجمال. لا أريد أن أتشاءم كثيراً، أريد أن أتناول كإنسان أولاً وكشاعر ثانياً. وتصديقاً لمن رحل من أصدقاء الشعر أن الحضارة الحديثة بما اخترعته من أجهزة للتواصل والتسلية قد خلقت مناخاً لفنون مستحدثة أكثر جاذبية من الإبداعات اللغوية، وقد يظفر الشعر ببعض الفسحات الروحية فيجد البشر وسيلة للاحتفاظ به، كما يصنعون الآن في نضالهم لإنقاذ الكوكب الذي نعيش عليه من ويلات التصحر وارتفاع درجات الحرارة وبالتالي في ابتكار حضارة عادلة لا تتعارض مع الشعر والبيئة الشعرية.

كوفية الشاعر

أخبرتني مرّة أنك تحتفظ بكوفية أهداك إياها سميح القاسم رحمه الله، ما تعني لك؟ وهل من ذكريات تحمل قصصاً مع بعض الراحلين الذين كانوا يعتبرون من أصدقائك السيّاب، القاسم، سليمان العيسى؟

بغدادبي: احتفظت فعلاً طويلاً بهذه الكوفية إلى أن زار سميح القاسم -رحمه الله- دمشق وفاجأنا بقصيدة مديح سبق بها المتهنئ رحمة الله -في مدحه لكافور، فتخليت عن الكوفية وظلّت ذكري عن القاسم بالرغم من حبي الشخصي لسميح كشاعر وصاحب تاريخ وطني نظيف ظلّت مصابة بسوأة لا تليق بسمعته. أما السيّاب فلم يُتَح لي أن أعترف عليه شخصياً ولهذا ظلّ حبي له ولشعره خالياً من المتاعب. أما سليمان العيسى فقد كنا دائماً زميلين متقاربين غير أن زوجته الدكتور ملك أبيض -مدّ الله في عمرها- رفضت مشاركتي في تأبين زوجها بعد أن أخبروني بوساطة الدكتور محمود السيد، هذا الصديق العزيز الذي لا أنساه أبداً، أن اللجنة موافقة على اشتراكي، والظاهر أن هناك سوء تفاهم حصل بين اللجنة المكلفة بتنظيم احتفال التأبين والدكتور السيد وهكذا أفسدت الزوجة -الوفية لزوجها- نوعاً ما علاقة صافية لي بالمرحوم الذي كان شاعر القومية العربية والأطفال العرب طوال حياته. وظلّ ما كتبت في رثائه حاضراً، أذكر منه: كنتُ أسرجُ للرّحيل حصاني / من زَمَانٍ فَمَا الذي أَبْقاني؟!

الثَمَانُونَ جزتها وزهيرُ / باتَ خلْفِي فمن رآه رأي
لأنَّ العُنفَ استَحَالَ اعتياداً / في جُنُونِ الأَخْبَارِ والجِرْمَانِ
أم لأنَّ الكُرْهَ اسْتَوَى فَوْقَ عَرْشِ / مَنْ رَمَادٍ وَلَطَى ودُخَانِ
أم لأنَّ الرُّؤْيَا سَوَى مَا نَرَاهُ / والزَّمَانُ الجَدِيدُ غَيْرُ زَمَانِي
قَطْرَةُ الحُبِّ مَا تَزَالُ تَرْدُ الـ / قَيْظَ عَنْهَا بِمَسْحَةٍ مِنْ حَنَانِ
غَيْرَ أَنَّ الرَّمَالَ تَطْعَى عَلَى الوَا / حَاتٍ حَتَّى لَا يَبْثُرَ فِي البُسْتَانِ
أَجْفَأُ الرَّمَالِ هَذَا أَمْ الإِنْدَا / سَانُ وَحَشٍ فِي سِحْنَةِ الْإِنْسَانِ؟
فَهَيِّنَا لِمَنْ مَضَى يَا أَبَا مَعْدٍ / نِ وَأَنْتَ السَّبَاقُ فِي الْأَحْزَانِ
كُنْتُ نِسْراً حِينَ انْقَضَتْ عَلَى الْبَا / غِي فَرَعَزَعَتْ دَوْرَةَ الطُّغْيَانِ
صِرْتُ طِفْلاً حِينَ الْكِبَارُ تَوَارَوْا / خَلْفَ زَيْفِ الضَّجِيجِ وَالْمِهْرَجَانِ.

وراء دمشق

من بين ما قرأت من دواوينك كان "البحث عن دمشق" أكثرها ألماً، هل كنت تتوقع ما سيحدث هنا وأنت اليساري الذي زار سجون دمشق؟ وهل ما زلت تبحث عن دمشق حتى اليوم؟

بغدادبي: لا لم أكن أتوقع إطلاقاً ما حدث ويحدث لدمشق وأنا اليساري دوماً الذي زرت أفخم سجون دمشق وما أكثرها وأفخمها! أما بخصوص بحثي عن دمشق فالظاهر أنني يجب أن أكف عن هذا البحث إذ لم يبق من دمشق إلا الجامع الأموي والقصر الرئاسي الرابض فوق هضبة تطل على دمشق منذ خمسين عاماً وإلى الأبد!

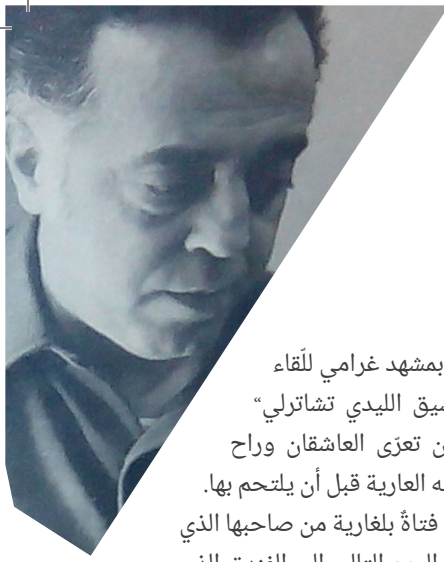
تلك الرحلة

جلت أوروبا في الستينات بسيارتك، ماذا أكسبتك شعرياً وإنسانياً، هل تعتبر الحياة التي عشتها أطول من تلك الرحلة؟

بغدادبي: حياتي أطول من تلك الرحلة بالتأكيد، ليس زمنياً فحسب بل غنى في الشكل والمضمون وتحتاج إلى مجلدات من الطرائف والتجارب قد أعترف بها ذات يوم في مذكرات ما أزال أتردد في كتابتها، ولكن دعونا من هذا الحديث الآن.. لتحدث عن تلك الرحلة فقط، يا لها من رحلة! لكم أكسبني شعرياً وإنسانياً! أكسبني مثلاً قصيدة من أعمق ما نظمت في حياتي وهذه هي بأكملها تحت عنوانها "الهروب من اللعنة":

(كلّ الأقبية المخفية / وجميع الغرف السرية /
كل الأغوار الحجرية / وجميع الحفر المنسية /
كل الأكواخ المرمية / في أقصى أقصى البرية /

هل أكتب عن الشجرة
أم عن البيت الذي تهدم
نصفه؟ وتلك الفتاة
التي سحرتني بجمالها
وكتاباتاتها، هل أتغل
بها أم أرثي أخاها الذي
مات في المعتقل؟



تمتعنا بسهرة خارقة ذكرتني تفاصيلها بمشهد غرامي للقاء
الجسدي على العشب في رواية "عشيق الليدي تشاترلي"
للكاتب البريطاني ديفيد لورانس حين تعزى العاشقان وراح
الرجل يجمع الأزهار حول جسد عشيقته العارية قبل أن يلتحم بها.
وفي بلغاريا حيث هربت معي بالسيارة فتاة بلغارية من صاحبها الذي
تشاجرت معه وكيف أرجعتها إليه في اليوم التالي إلى الفندق الذي
كنا فيه أمس.

ماذا أروي عن تلك الرحلة وعن أنظمة السير مثلاً في البلدان
التي مررت بها وعن أنظمة الحكم ورجال الشرطة وعن الكنائس
والكاتدرائيات التي تعشق أبراجها صعوداً إلى السماء كمن يريد أن
يقترّب دون جدوى من الله، وعن الصلوات في بعض المساجد وعن
عالم آخر غير عالمنا المتخلف، يا لها من رحلة!

**لم تغادر دمشق كما فعل كثيرون، ولا هي غادرتك. فماذا منحك
بقاؤك هنا كإنسان وكشاعر؟**

بغدادبي: لقد منحني الكثير كإنسان وكشاعر، فأنا كإنسان يواجه
المحنة غير المسبوقة بهولها ودمارها ويتعرّض ليلاً ونهاراً للرب
والألم العميق وهو يرى الدمار المريع يوشك أن يسقط على رأسه هو
وأسرته ويبقى مع ذلك على قيد الحياة كي تعصف به مشاعر لا يمكن
أن تأخذه إذا تحوّل إلى مهاجر، وما أروع وأفزع الفارق بين مشاعر
من يرى القصف الوحشي على الشاشة الصغيرة ومن تتعب قلبه
وأذنيه الانفجارات والدوس الذي يصاحبها والخوف الذي يكتسح
المواطن وهو يرتعش معها؛ هنا فقط بدأت أفهم أكثر من أي وقت
مضى ماذا يعنيه هوس الاحتفاظ بالسلطة أو انتزاعها من المستولي
عليها إن كتب التاريخ والأفلام كما قال جان جنييه ذات يوم حين زار
في بيروت مخيم "صبرا" و"شاتيلا" بعد المجزرة التي أودت بحياة
المئات بل الآلاف من الفلسطينيين "فرق كبير
بين أن تقفز فوق الجثث المطروحة أمامك كي
تتابع سيرك وبين أن تراها بالتلفزيون".

أما ماذا منحني بقائي هذا كشاعر فقد غدوت
أكثر قدرة على اقتناص التعبير الشعري المناسب
للتجربة القاسية، تماماً كما يصنع القناص الذي
يطلق النار من مخبئه ويردي من يشاء من المارة،
هو يطلق النار وأنا أطلق الجملة الشعرية ولكن
لا أقتل أحداً أو أحرض على قتل أحد بل لأمنع
القاتل من أن يقتل وأغريه أن يسمح.

قلب الشاعر

**بين ديوانك الأول "أكثر من قلب واحد"
وديوانك الأخير "جمهورية الخوف" أين قلب
شوقي بغدادي؟**

هذي الأشياء الصغرى الملأى حيوية/ قد رفّ بها عصفور القلب
كما في القصص السحرية/ واجتاز الأعتاب البواب/ وانكشفت
أسرار الأبواب/ وتحول عشق العذريين/ إلى الرغبات الجسدية/
فامتصوا بالفم والكفين/ جميع المتع الروحية...

هل أتابع إنشاد هذه القصيدة؟ لا بأس، سأتابع:

(ماذا في المائدة الكبرى/ إنّي متخوم/ ماذا خلف المدن الأخرى
عقدي منظوم/ تتلاحق باستمرارٍ فيه شمس ونجوم/ لكنّي الآن
أحسّ بأن الجوع عاد معي/ وبأنّي لم أكل إلا لأجوع/ والآن
أحاول أن أنكر حرمان المحروم/ فأفتش كالمحموم/ أتخيّل أن
الشعر اجتاز معي الأبعاد/ لم يوغل إلا كي يرجع أحفل/ ينثر
من جعبته الأطيب والأفضل/ لكني الآن أرى الأشياء بشكلٍ آخر/
أسوأ أم أفضل/ لا أدري فالدنيا ليست كالشعر/ والدنيا لا يمكن
أن يدركها الإنسان/ لكننا نجهد أن نرسم بالألوان/ نهراً أو جبلاً
أو بعض الأغصان/ ونرى من بعد بأن المنظر كان/ لا يشبه ذاك
الماء/ ولا تلك الأحجار/ ولا ذاك البستان/ فلماذا نجهد أن نعرف
أكثر/ ما دام المنظر لا يمكن أن يتكرّر/ سأمّرّ غداً بالوجه المظلم
للقمر/ ولكائي مطروّد في الكون/ وملعونٌ أتهرب من قدرتي...)

هذه هي القصيدة انتهت، كلاً لن تنتهي، فأنا ألاحظ حتى اليوم أن هذه
القصيدة كانت نموذجاً للشعر-كما يجب أن يكون- استيحاءً من الواقع
الحي والارتفاع به إلى مستوى كوني سوف يتكرر فيما بعد بأشكال
متنوعة تجربتي الشعرية، ماذا نأخذ من الواقع وماذا نأخذ من الخيال
وكيف نمزج هذه الصياغة بوساطة اللغة، في هذه القصيدة توجد كل
البحيرات الساحرة التي توقفت على شاطئها مع رحالة آخرين وكل

الغابات وكل القرى وكل القرويات بثيابهن
الملونة الفضفاضة وضيافتهن الكريمة كل
الأمسيات الحافلة بالرقص والحب والشراب
مع أناس لا أعرفهم ولا يعرفونني ولكننا
نغدو كالعشاق في صعود هذا اللقاء إلى مناخ
احتفالي أكاد أقول "سماوي"؛ على الطريق مثلاً
استوقفتني وأنا مندفع بسيارتي "الفولسفاكن"
بإشارة السماح للسوّاح على طريقة (auto stop)
فلا أبالي بهم، أو أتوقف أحياناً إذا أعجبتني
وجوههم وأراحتني كالفاتنتين اللتين من "إيرلندا
الشمالية" حين حملتهما معي إلى حدود اليونان
في حين كنت راغباً في زيارة بلغاريا، على هذا
الطريق توقفتنا في أكثر من قرية أنا والفاتتان
وقضينا الليل في تلك القرى بعد سهرة عامرة
وكيف في إحدى الليالي زحفّت مع إحداها
وكانت الأطول والأجمل - إلى غابة قريبة حيث

**ما أروع وأفزع الفارق
بين مشاعر من يرى
القصف الوحشي على
الشاشة الصغيرة ومن
تثقب قلبه وأذنيه
الانفجارات والدوس
الذي يصاحبها والخوف
الذي يكتسح**



ولله سرٌّ في علاك وإنّما/ كلام العدا ضربٌ من الهذيان

وقد قال ابن جني في البيت الأول "هذا المدح ينعكس هجاءً، فأنت يا كافور- رذل ساقط والساقط لا يضاهيه إلا مثله، وإذا كان معاديك مثلك فهو مذموم بكلّ لسان كما أنك كذلك ولو عاداك القمران". وبشرح آخر لهذا الكلام ننبه إلى استخدام مصطلح "القمرين" أي الشمس والقمر، أنهما مذمومان في عرف المقارنة بين عدوّ كافور والقمرين والحق أن الشمس والقمر لا يمكن أن تذكما فلا بدّ إذن أن يكون عدوّ القمرين هو المذموم أي كافور بالطبع.

وفي البيت الثاني يقول الواحدي "وهذا إلى الهجاء أقرب لأنه نسب علوّ كافور على الناس إلى قدر جرى به من غير استحقاق، والقدر قد يوافق بعض الناس فيعلو ويرتفع على الأقران وإن كان ساقطاً باتفاق من القضاء".

وفي قصيدته التي مدح بها كافور لا بدّ أن نلاحظ أن مطلع هذه القصيدة يتعارض نفسياً وفنياً مع المديح إذ يندفع في اثني عشر بيتاً يمكن أن تفسر بأنها نوع من المرارة في التعبير حين يجعل الموت مثلاً شافياً من الداء والمقصود بالداء هو القطيعة التي شجّع عليها سيف الدولة خصوم المتنبي أن يهاجموه حتى ضاق به المكان وقزر الهجرة إلى مصر وكان هذه الهجرة شبيهةً بالموت المعنوي لشاعرٍ كبير يضطر إلى اللجوء لحاكم لا يحبه أصلاً إذ يراه دون مرتبته كشاعرٍ كما في هذه الأبيات:

كفى بك داءٍ أن ترى الموت شافياً / وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا
تمنيتها لما تمنيت أن ترى / صديقاً فأعيا أو عدوّاً مداجيا

كيف ينسجم هذا القول في أن المتنبي صار يتمنى الموت حين لم يجد صديقاً ولا عدوّاً مداجياً في حين أنه سيمدح كافورا بعد هذه الأبيات مباشرةً وكأنه خير صديق يلجأ إليه ويغفره بالتكريم والهبات المالية؟! حين بدأ المديح بهذا البيت الذي لا يُصدّق بسبب مبالغته:

ولكنّ بالفسطاط بحرأ أزرته/ حياتي ونصحي والهوى والقوافيا
قد لا يُرضي هذا القلق في المديح بعض النقاد وهم محقّقون بذلك حسب معاييرهم التقليدية، ولكنني أفهم من هذا القلق أو المراوغة أو المبالغة نوعاً من الصدق مع النفس والوفاء لصداقته مع سيف الدولة وخاصةً حين يقول قبل هذا البيت في المديح مباشرةً:

خُلقتُ أوفاً لو رحلت إلى الصبا/ لفارقت شيبى موجع القلب

باكيا

هذا ما أعجبني في المتنبي وأعني صفاته الشخصية كإنسانٍ كبير لا يتخلّى عن صديقه، لكن هذا الإعجاب لم ينحصر في الصفات الشخصية كإعجاب أخلاقي فقط بل لأن المتنبي استطاع أن يكون نزيهاً دائماً وأن يعبر عن سموه الأخلاقي في كلّ ما قاله من الشعر وبهذا المعنى فإنّ حكمة المتنبي جعلت "المعزي" وهو الحكيم الأكبر في التراث العربي يدافع عن المتنبي كشاعرٍ لا مثيل له حين عارض في زيارة له لبغداد وهو يستمع من أحد خطباء المساجد كلاماً ينتقد فيه المتنبي بعد وفاته بأسلوبٍ كرهه فاعترض المعزي كلامه بقوله:

بغدادبي: سؤال لطيف، وخطير معاً! كان قلبي ذات يوم على الأرض ومع الناس، أما الآن فقد صار مع الكون مع خالق الكون كي أسأله: ماذا صنعت بقلبي؟ وفيم ينبض حتى الآن مع أن عمري تجاوز الثمانين، يا إلهي، يا حبيبي، أرجوك خذ أمانتك وأرحني أو أنقذ قلب وطني قبل أن نخسره إلى الأبد.

انحدار أخلاقي

كتب شعراً للأطفال في أكثر من مجموعة، لم توقفت عن الكتابة للطفل في ظلّ هذا الانحدار الثقافي؟

بغدادبي: صحيح، هو انحدار ثقافي، بل هو انحدار أخلاقي أو إنساني، إنه انحداً عن الطفل نفسه وكأن كلّ محاولة لمخاطبة الأطفال باتت مستحيلة بعد أن خابت كل محاولة لمخاطبة الكبار. أي طفل سيقراً هذا الشعر وهو يركض وراء أبيه وأمه وخالته وعفته على طرقات أوروبا المذعورة من تدفق اللاجئين السوريين وغير السوريين عليها.

إنه الهزل

أين تجد الشعر بعد أن تكاثرت عليه الأقلام وتنازعه الغرباء؟

بغدادبي: أين أجد الشعر؟ يا له من سؤال! لا أجد جواباً عليه، في مثل هذه المنافسة "غير الشرعية" إلا بما يشبه ما قاله الشاعر الفلسطيني الملهم إبراهيم طوقان في رسالةٍ بعث بها إلى صديقه الكاتب اللبناني الطريف قسطنطين زريق "أكثر ما يأتيني الإلهام في هذه الأيام حين أكون في المرحاض مسترخياً مستسلماً لمتعتي.. إلخ". أما أنا فأراني أكثر تهديباً وإن كنت ضمناً موافقاً طوقان على سخريته بأن أقول "أكثر ما يأتيني الإلهام في هذه الأيام وأنا في التواليت أدخل منطقة الحلال والحرام على إيقاع صواريخ السلام!".

حكاية المتنبي

المتنبي ما زال متربعاُ عرش ذاكرتك أم أن السنوات ثارت عليه وغيّرت هذا الأمر؟

بغدادبي: لا، لم تتغير مكانة المتنبي عندي حتى الآن، ذلك أن المتنبي هو الشاعر الوحيد الذي استطاع أن يقنعني أنه من المستحيل على الشاعر الحقيقي أن يمدح حاكماً غير جدير بالمديح؛ اقرؤوا مدائحه في كافور تجدوا الجواب واضحاً على ما أقول.

قال المتنبي يذكر خروج شبيب العقيلي على الأستاذ كافور وقتله بدمشق سنة ثمان وأربعين وثلاثمئة:

عدوك مذمومٌ بكلّ لسان/ ولو كان من أعدائك القمران



أو الرأسمالية أو الفلسفة المرتدية عباءة مذهبية طائفية.

ما لم يفعله تيمورلنك

بعد كل ما جرى ويجري، ماذا تنتظر، هل ثمة أمنيات شخصية وعلى الصعيد الشعري؟

بغدادبي: آخ، آخ يا أعزائي، يا قرائي، يا من تطرحون علي سؤالاً موجعنا كهذا السؤال!

ما هي أمنياتي بعد كل هذه البشاعات، بعد كل هذا الهلاك والويلات التي لم يقتربها حتى تيمورلنك الذي لم يبق في دمشق سوى أربعين يوماً! ثم رحل! وهكذا تكاتف سكان الغوطين: الشرقية والغربية على إعادة إعمار دمشق ونجحوا في ذلك في أمد قصير نسبياً. الآن لم يبق من الغوطين سوى شجرتين، وأربعة فلاحين مقعدين، وخمسة عجائز وتسعة أطفال، لا تضحكوا على هذه الأرقام قد تكون أكثر ولكن الخراب مستمر حتى بعد وقف إطلاق النار.

حاورته في دمشق بسمه شيخو

يكفي المتنبي عظمة قوله:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص/ فهي الشهادة لي بأني كامل
هذا المستوى الرفيق للفن الشعري والرفعة الشخصية في وحدة متكاملة أخذت بألباب الناس في عصره وبعد ذلك حتى الآن. وإن لا فمن هو الشاعر العربي الذي بلغ هذا الشأ الرفيع الخالد باستمرار غير المتنبي أو أفضل من المتنبي؟
بلى نحن ما زلنا حتى بحاجة إلى "متنبي" آخر لم يظهر حتى الآن مع الأسف الشديد.

لست راضياً

هل ينظر شوقي بغدادبي بعين الرضا لتجربته الشعرية؟ هل أنت نادم على شيء؟ وفي الحياة أيضاً؟

بغدادبي: أنا غير راضٍ على الإطلاق ليس على تجربتي الشعرية فقط بل على الحياة التي عشتها عموماً كمعلم في المدارس الثانوية! ليتني كنت رجل أعمال في صناعة الأقمار الصناعية، إذن لاخترت منها قمراً وسكنت فيه إلى الأبد بعيداً عن الفلسفة الماركسية أو الوجودية

بُوقُ الْقِيَامَةِ

قصائد غير منشورة

والمسيحُ يندبُ الإسلامَ
اسمَحْ تَهَالِيلَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْهُدَى وَبِالسَّلَامِ
واسمَحْ عَوَاءَ الذُّبِّ
والتُّوَحَّاحِ فِي تَخْشِيَةِ الْحَمَامِ
مَاذَا سَمِعْتَ الآن؟
قُلْ لِي..
هَلْ سَوَى الْبُوقِ الَّذِي يَنْفُخُ
لِلْقِيَامَةِ الَّتِي فِي آخِرِ الزَّمَانِ
تَفْصِلُ مَا بَيْنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.

مَاذَا تَخَالَهَا؟
مَا تَنْتَ.. تَرَى..
أَمْ أَنَّهَا تَمُوتُ
أَمْ لَعَلَّهَا سُلْطَنَةُ الْمَنَامِ
هَذِي إِذَنْ دِمَشْقُ!
أَمْ أَنَّهَا مَدِينَةُ الْأَحْلَامِ؟
لَا.. لَا.. دِمَشْقُ لَا تَنَامِ
أَنْصِتْ إِلَى دَوْبِهِمْ
وَأَنْشِقْ دُخَانَ نَارِهِمْ
وَاسْمَعْ وَلَاوِيلَ النِّسَاءِ
يَسْتَعِثْنَ بِالْإِلَهِ وَالرَّسُولِ

لأنها دمشق

انظرْ إلى دمشقَ عند الفجر
لا تخفْ
انظرْ إلى الصُّبَابِ يَسْتَبِيحُهَا
وَأَشْهَدُ صَقِيعَ الصَّمْتِ
يَسْتَكِينُ فِي ضُلُوعِهَا
وَاعْرِقْ كَمَا سَفِينَةُ ضَائِعَةٍ
فِي لُجَّةِ الظَّلَامِ.

تَخَالَهَا



كَيْ تَنْمَسِخَ الْوُجُوهُ عِنْدَ فَحْصِهَا
فَلا تَرى ضِراعةَ الشَّيخِ
وَلَا بَرَاءةَ الْغُلامِ
قِفْ ثَابِتاً
وَانْظُرْ إِلَى مُسَدِّدِ الْبَارُودَةِ الْخَرَقَاءِ
هَلْ تُبْصِرُ فِي عَيْنَيْهِ
غَيْرَ رُغْبِهِ
مِنْ أَمْرِ الْإِعْدَامِ.

هَذِي دِمَشْقُ فَاسْتَفِقِي
كَمَا اسْتَفَاقَتْ دَفْعَةً وَاحِدَةً
وَمَرَّةً آخِرَةً
كَيْ لَا تَنَامَ بَعْدَهَا
لأنَّهَا دِمَشْقُ
بِدَايَةِ التَّارِيخِ.. وَالْخِتَامِ.

هَما أَنْتَ فِي كَابُوسِكَ الشَّعْرِيَّ
فِي مَقْبَرَةِ الْفُجُورِ وَالْقَتَامِ
هَما أَنْتَ تُطْلِقُ الرِّصَاصَ
نَحْوَ مَشْرِيقِ الشَّمْسِ
لَعَلَّ الشَّمْسَ تَسْتَقِيلُ مِنْ حَيَاتِهَا
فَتَنْعِشُ الطَّرَاوَةَ الْخَضْرَاءَ فِي الرَّبِيعِ
ثُمَّ تَحْرِقُ الْبَيَاسَ
فِي رَكَكَةِ النَّاطِمِ وَالنَّظَامِ
هَما أَنْتَ إِذْ تُسَدِّدُ الشَّعْرَ
عَلَى السَّحَابِ عَابِراً
وَالْعَهْدِ جَائِراً
وَالْجُوعِ كَافِراً
وَالْخَوْفِ مَآكِراً
وَفَجْأَةً يَكْتَشِفُ الْجَمِيعُ
أَنَّ مَا أَطْلَقْتَهُ عَلَيْهِمْ لَيْسَ سِوَى نَشَارَةِ
الْكَلَامِ

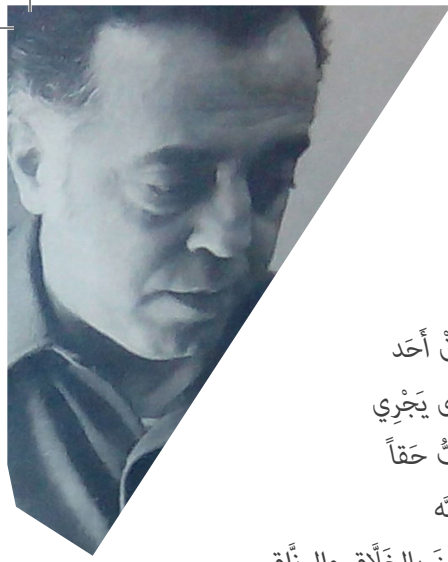
أَذْهَبَ إِلَى الْمَوْتِ إِذَنْ
أَذْهَبَ إِلَيْهِ وَخَذَهُ
دُقَّ عَلَيْهِ الْبَابُ
قُلْ لِلْمَوْتِ أَنْقِذْنِي
مِنْ الْعَجْزِ عَنِ الْفِعْلِ
وَحُذْ أَمَانَةً
ضَيَاعُهَا حَرَامٌ.

انْظُرْ إِلَى دِمَشْقٍ عِنْدَمَا تَرَى
أَنَّ الْمَدِينَةَ انْتَهَتْ
انْظُرْ إِلَيْهَا الْآنَ
عِنْدَمَا تَهَيِّطُ لِلشَّارِعِ وَالرَّحَامِ
تَسْتَفِيلُ الْخَرَابِ وَالْهَبَابِ
وَالثُّقُوبِ فِي الْجِدَارِ يَسْتَنْدُونَهُ
يَمَنْ يَصَادِفُونَ فِي الطَّرِيقِ
ثُمَّ يُطْلِقُونَ فِي الْعَيْنَيْنِ
أَوْ عَلَى الْجَبِينِ

فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ

فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ
يَوْمِ الْغُوطَةِ
يَوْمِ عِنَاقِ الْأَشْجَارِ
عَرَبَاتُ الْخَيْلِ
وَسَيَّارَاتُ الْخِدْمَةِ
وَتَرَامُوي الْقِصَاعِ وَ "دُومَا"
فِي أَحْلَى مِشْوَارِ
فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ
يَوْمِ دِمَشْقٍ
وَقَدْ خَرَجْتَ فِي عُرْسِ الْغُوطَةِ
كَيْ تَنْزَوِّجَ مِنْ آدَارِ
كَيْ تَلْعَبَ
أَوْ لِتُصَلِّيَ
لِإِلَهِ يَعْشَقُ زَهْرَ اللَّوْزِ

وَهَسَّهَسَةَ الْمَاءِ الثَّرْتَارِ
لَكِنَّ جِدَارَ الْخَوْفِ طَعَا
مِنْ خَمْسِ سِنِينَ عَلَى الزُّوَارِ
صَدُّ الْعُشَّاقِ عَنِ الْمَعْشُوقِ
وَسَرَبَ النَّحْلِ عَنِ الْأَزْهَارِ
صَدُّوا بِحَوَاجِزِ عَسْكَرِهِمْ
وَبِمَنْطِقِ طَاعُوتٍ مِهْذَارِ
لَا جُمُعَةَ بَعْدَ الْآنِ
كَمَا زَعَمُوا
لَا فَصْلَ رَيْبِيعَ بَعْدَ الْيَوْمِ
وَلَا نُورَ وَلَا نُورَ
لَمْ يَبْقَ سِوَى الشَّجَرِ الْمَحْرُوقِ
وَمِنْ "دُومَا" وَ "حَرِسْتَا"
إِلَّا الْأَحْجَارِ.



مَاذَا سَأَجِيبُ إِذَنْ

فِي يَوْمِ حِسَابِي

لَوْ قِيلَ: لِمَاذَا صَارَ رَبِّيعُكُمْ

صَيْفًا نَارِيًّا

هَلْ أَنْتُمْ مِنْ عِبَادِ النَّارِ

وَلِمَاذَا لَمْ تُصْلَحْ

بِيَدِكَ الْمِيزَانَ الْمُخْتَلَّ

وَلَمْ تَصْرُخْ

كَيْ تَسْمَعَكَ الدُّنْيَا

كُلُّ الدُّنْيَا

وَلَيْتَفَدَّ صَوْتُكَ

حَتَّى أَقْصَى نَجْمٍ

فِي الْكَوْنِ السَّيَّارِ؟

يَا رَبَّ الْكَوْنِ

أَحَقًّا لَمْ يُسْمَعْ

صَوْتِي الْمَبْجُوحُ مِنَ التَّكْرَارِ

فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ هَذَا صَارَ

أَمْ أَنَّ الْغُوطَةَ مَازَالَتْ

مَهْدَ الْحُرِّيَةِ وَالْأَحْرَارِ؟!

2015/9/19

أَيْنَ أَنَا الْآنَ

أَيْنَ أَنَا الْآنَ؟

عَلَى أَيِّ الْخَوَازِيْقِ اسْتَوَتْ فَيْصِدَتِي؟

لَيْسَ عَذَابُهَا فِي الْحَبَسِ

أَوْ فِي السَّحْلِ

أَوْ فِي الشَّنْقِ

لَيْسَ الْمَوْتُ مَا يُخِيفُهَا

الْخَوْفُ كُلُّ الْخَوْفِ

أَنْ تَحْيَا عَلَى الشَّفَا

وَأَنْ تَظَلَّ حُفْرَتِي

فِي كَلِمَتِي.

كُلُّ الْكَلَامِ الْآنَ لَا مَعْنَى لَهُ

إِلَّا لِمَا يَقُولُهُ الْقَنَاصُ وَالدَّبَّاحُ وَالْجَلَّادُ

وَالْأَعْرَلُ إِذْ يُطْلِقُ صَرْخَهُ

هَيْهَاتَ أَنْ يَطَالَهَا الشُّعْرُ أَوْ النَّثْرُ

فَوَاوِيْلَاهُ... أَيْنَ صَرْخَتِي؟!

لَعَلَّ مَا أَقُولُهُ الْآنَ انْتَهَى

أَوْ سَوْفَ يَنْتَهِي عَلَى مَخَدَّتِي

أَيْنَ الْفَتَى الْمُوْغِلُ فِي مَعَارَةِ الرَّحْمَنِ

أَوَّلًا

ثُمَّ إِلَى مَعَارَةِ الشَّيْطَانِ ثَانِيًّا

ثُمَّ ارْتَقَى قَاسِيُونَ

كَيْ يُطَلَّ مِنْ عَلٍ عَلَى مَدِينَتِي

كُلُّ عُيُوبِي الْآنَ مِنْ خَلْفِي

تَشْدُ تَابِعًا مُرَاوِعًا

وَكُنْتُ مِنْ قَبْلُ أَنَا الَّذِي يَشْدُهَا

كَأَنَّهَا حَقِيقَتِي.

تَغَيَّرَ الْمَشْهَدُ بِالتَّأَكِيدِ

لَمْ تَعُدْ أَحْصَيْتِي أَحْصَيْتِي

وَلَا الصَّبَاحُ نَفْسُهُ

وَلَا الْجُنُونُ دَأْتُهُ

حَوْلِي وَخَلْفِي وَأَمَامِي

وَأَنَا الْقَيْصَرُ

إِذْ أُطِيرُ فِي مَرْكَبَتِي

تَغَيَّرَتْ رُومًا

كَمَا تَبَدَّلَتْ دِمَشْقُ

وَالْمُحَارِبُونَ سَرَّحُوا قَادَتَهُمْ

فَاحْتَفَلَ الْقَادَةُ بِالْهَزِيمَةِ الَّتِي تَلَتْ

فِي غُرْفَتِي.

لَا.. لَمْ يُصَدِّقْ أَحَدٌ

أَنَّ الَّذِي جَرَى يَجْرِي

وَأَنَّ مَنْ يُحِبُّ حَقًّا

قَدْ يُخُونُ حُبَّهُ

فَكَيْفَ لَوْ آمَنَ بِالْخَلَاقِ وَالرَّزَاقِ

وَالرُّسُولَ وَالْأُصُولَ

وَالْجَحِيمَ وَالنَّعِيمَ

هَلْ فِي عَسَلِ الْأَنْهَارِ

أَمْ فِي وَقِيدِ النَّارِ

يَعِيشُ مُرَدَّدٌ

أَمْ أَنَّ أَصْفَادِي حَتَّى الْآنَ

لَا تُقْنِعُنِي بِأَنْنِي عَبْدٌ؟!

أَيْنَ أَنَا الْآنَ؟

وَمَا هَذَا الَّذِي أُخْفِيهِ فِي حَقِيبَتِي؟

هَآ أَنَذَا أَلَهْتُ خَلْفَ صُورَتِي

كَيْ أَلْحَقَ الْفَتَى الَّذِي يُرَاوِعُ الْوَحْشَ

وَيَكْسِرُ الْجِدَارَ

ثُمَّ يَخْتَفِي وَرَاءَ مِحْنَتِي

هَلْ كُنْتُ مِثْلَهُ؟

أَمْ وَاهِمٌ أَنَا؟

أَمْ هَذِهِ الْغَابَةُ غَيْرُ غَابَتِي؟

تَغَيَّرَ الْمَشْهَدُ حَقًّا

أَمْ أَنَا أَبْصَرُ مَا أُرِيدُ

أَمْ كَأَنَّنِي لَمْ أَتَغَيَّرْ؟

إِيه.. مَا أَسْعَدَنِي!

أَنَّ الَّذِي أُحِبُّهُ

مَا زَالَ حَتَّى الْمُنتَهَى يُجِبُّنِي

وَأَنَّ مَنْ أَكْرَهُهُ

لَمَّا يَرَلْ يَكْرَهُنِي

وَأَنَّ أَوْرَاقِي الَّتِي أَسْلَمْتُهَا لِلرَّيْحِ

لَا تَخْصُنِي؟!...

قراءة في ملف «الحرائق تكتب والروائيون يتسادلون»
المنتور في «الجديد» العدد 15 آذار/مارس 2016

الكاتب الضائع في لحظة الدم

مفيد نجم

شكل الملف الواسع الذي نشرته مجلة الجديد تحت عنوان «الحرائق تكتب والروائيون يتسادلون» وشارك فيه أكثر من مائة روائي وروائية مناسبة هامة للوقوف على ما يفكر به الكاتب والكاتبات العرب في لحظة الدم العربي المستباح، وما تنطوي عليه مواقفهم عن الكتابة عنها، من دلالات تكشف في الغالب عن حالة الضياع والعجز التي ما زال المثقفون/المثقفات العرب يواجهون به هذا الواقع، أو ينسحبون منه للعيش على هامشه، أو يخلطون فيه بين السياسي والإنساني والأخلاقي للتهرب من مسؤولياتهم، أو لإعفاء أنفسهم من هذه المسؤولية، في وقت لم تتوقف فيه تداعيات هذا الزلزال، ولم يتوقف سيل الدم المهدور بسبب استمرار الطغاة المستبدين، في معركتهم ضد إرادة شعوبهم في الحرية والكرامة.

في مقاربة ما يحدث، حيث لا يزال البعض لا يفارق خطاب المؤامرة (آمال مختار)، والتعالي على المتحاربين (إبراهيم القاضي)، أو مساواة الضحية والجلاذ باعتبارهما شركاء في القتل (شكري المبخوت)، والبحث في الهامش عن يقين ضاع في زحمة المشهد (إبراهيم فرغلي)، أو الاعتراف بالهزيمة العاطفية أمام ما يحدث (أحلام بشارت)، أو رعب الكتابة إزاء رعب ما يحدث من فظاعات، يجعل من الكتابة عنها رعباً آخر (هيفاء بيطار)، وضياع يقين الكتابة وتأثيرها فيما يحدث (روزا ياسين)، وتجاوز ما يحدث على أرض الحرائق والموت لقدرة الكتابة حتى على التخيل (مكاوي سعيد).

في هذا البعض من الشهادات لا تجد قاسماً مشتركاً بين هؤلاء الكاتبات والكاتب، والسؤال أين يكمن السبب في ذلك؟ قد يكون الخوف من الكتابة أو الضعف أمام أهوال المشهد الدامي، وهو ما يتعلق بطبيعة الشخصية العاطفية، أو رعب الكتابة الموازي لرعب الواقع الدامي وصور الموت المرعبة، وهذا يمكن تبريره، أو قد يكون الموقف مفهوماً للمرء كتعبير البعض عن الشعور بعجز الكتابة عن تمثل ما يحدث واستيعابه، لكن ما ليس مفهوماً أن نتذرع بالزهد من الكتابة، وهي فعل غير آني، ليس مطلوباً منه أن يوقف الموت أو ينهي نزيف الدم، لأن الكتابة تجسيد لموقف وحالة إنسانية تنتصر لقيم الحرية والعدالة، كما أنها قيمة مضافة إلى رصيد الإبداع الإنساني، في تعبيرة عن قيم الحرية والجمال والعدالة في الحياة.

الذين يتذرعون بالحديث عن الجوانب الرمادية فيما يحدث على أرض الدم المستباح، يخلطون بين السياسي والإنساني في الكتابة عما يحدث من موت يومي يفوق الوصف، تحت الانقراض أو في عراء الضمير الكوني، وبذلك يمنحون أنفسهم الغفران لأن الضحية لم تعلن عن هويتها بعد، ولأن القاتل لم يعترف بجريمته بعد. هذه الإجابات المخيبة أو الصادمة، هي

قبل أن أبدأ قراءة هذه الشهادات كنت أتوقع أن أجد شبه توافق في الرأي حول معنى وأهمية الكتابة في هذه اللحظة العاصفة من تاريخنا المعاصر بين أغلب الكتاب والكاتبات، لأن استمرار فصول هذه المذبحة بعد خمس سنوات من عمر الانتفاضات العربية كفيلاً بأن يجلو الكثير من الحقائق، إن كان أصلاً في انتفاضة شباب هذه البلاد على الاستعباد والظلم والفساد ثمة شبهة، أو في هتاف الحرية والعدالة الذي كانت تطلقه حناجرها، ما يشي بمؤامرة كما زعمت كاتبة من بلد الشرارة الأولى لهذه الانتفاضات. مع انطلاق هذه الانتفاضات/الثورات كنا نعتقد أن المثقف العربي قد وجد اللحظة التاريخية التي كان ينتظرها لاستعادة دوره الطليعي بعد أن غيبتته أو أسكتته بالقوة أنظمة القمع والاستبداد، أو شؤهته أحزاب الأيديولوجيات المفلسة، لكن هذا الاعتقاد بدا نوعاً من الوهم، ونحن نشهد حالة العجز أو استمرار الانحياز عند البعض لتلك الأنظمة بحجة أو بأخرى، وكأن الشعب الذي لم يعد لديه ما يخسره في انتفاضاته، قد ارتكب معصية يستحق العقاب عليها.

يغلب على إجابات العدد الوافر من الكاتبات/الكتاب الشعور بالصدمة المروعة بسبب حجم الكارثة، التي كان يصعب عليه تخيلها نتيجة حجم الإجرام الذي ترتكبه سلطات القتل والإجرام من أجل بقائها ولو على حساب دمار أوطانها وتشظيها، الأمر الذي يجعلهم عاجزين عن الكتابة في هذه اللحظة إما بسبب العجز عن استحالة الخروج من حالة الصدمة المروعة التي ما زالوا تحت تأثيرها، أو بانتظار أن تنضج لحظة الكتابة، خوفاً من الوقوع في المباشرة والمقاربة العاطفية للحدث بسبب ما يكتنفه من تعقيد وتسارع في وقائعه المرعبة.

أول ما يفاجئ القارئ في هذه الشهادات هو هذا الالتباس بين الجمالي والسياسي، والسياسي والأخلاقي-الإنساني



يغلب على إجابات العدد الوافر من الكاتبات/الكتاب الشعور بالصدمة المروعة بسبب حجم الكارثة، التي كان يصعب عليه تخيلها نتيجة حجم الإجرام الذي ترتكبه سلطات القتل والإجرام من أجل بقائها ولو على حساب دمار أوطانها وتشظيها، الأمر الذي يجعلهم عاجزين عن الكتابة في هذه اللحظة إما بسبب العجز عن استحالة الخروج من حالة الصدمة المروعة التي ما زالوا تحت تأثيرها، أو بانتظار أن تنضج لحظة الكتابة، خوفاً من الوقوع في المباشرة والمقاربة العاطفية للحدث بسبب ما يكتنفه من تعقيد وتسارع في وقائعه المرعبة.



هكذا تصبح الكتابة مطالبة بأن تأخذ في اعتبارها الأسباب الموضوعية التي قادت إلى هذه الانتفاضات (وجدي الأهل)، وفي هذا إدراك واضح لطبيعة ما يحدث، وتوصيف للطبيعة الإجرامية لقوى الاستبداد والتأييد المسؤولة عن هذه المذبحة، التي لم تتورع أن تستخدم فيها كل أنواع القتل مستعينة في ذلك بكل القوى الطائفية والقبلية والدولية، من أجل الحفاظ على بقائها وهزيمة صوت الحرية والكرامة. وبينما لا تختلف (مايا أبو الحيات) في تأكيدها على ضرورة أن يكون الكاتب مبدعا في هذه اللحظة، فثمة من يرى ضرورة أن يعمل الكاتب على تأمل جوانبها ومواكبة أحداثها والتقاط الجوهر فيها للكتابة (ربيعي المدهون)، أو أن تتحول الكتابة بفعل تجربة الواقع المعيشة تحت الاحتلال، إلى فعل حياة لا يتوقف لمجابهة ما يحدث (أسامة العيسة).

ويبرز السؤال عند البعض ماذا تكتب، وما هي المسؤولية تجاه ما نكتب تعبيرا عن وعي بمسؤولية الكتابة وقيمتها الجمالية (شهلا العجيلي)، لكن هذا اليقين ببقاء ما نكتب من أين يأتي، أو من أين تستمده الكتابة، عندما لا نجد في ما يحدث إلا حلبة صراع بين مجموعة من المتصارعين على السلطة، بدايات الأشياء، فهل ما زال الوعي الروائي بعد كل هذا لا يجد في هذه الانتفاضات إلا صراعا على سلطة.

نعرف أن هذه الحروب ومن أشعلوها لأجل بقائهم سوف يزولون، كما زال من قبلهم طغاة كثيرون، لكن ما زالت حياة وخالدة تلك الأعمال العظيمة التي انحازت إلى جانب الإنسان في كفاحه من أجل الحرية والكرامة والعدالة على مدى التاريخ الإنساني، باعتبارها تجسيدا حيا وعظيما لقيم الجمال والحرية والإبداع في الضمير الجمعي للإنسانية، حافظ وما زال على رسالة الكاتب وجوهر الكتابة ورسالتها في الحياة.

ناقد من سوريا مقيم في ألمانيا

تعبير عن حالة الثقافة العربية، التي اختلط الأيديولوجي فيها بالجمالي عند كثير من المبدعين، أو تحوّل الجمالي معها إلى تابع للأيديولوجي والسياسي، لأن الملايين التي ملأت شوارع عواصم بلدان الثورات لم تخرج لأن مؤامرة الإنترنت أو الأصابع الخفية، هي من قادتها للتمرد على سلطة الاستبداد والفساد، بل لأن تراكما ثقيلًا ومديدا من القمع والاستعباد وتغييب إرادة الناس، هو الذي أشعل شرارة هذا الانفجار، الذي يتحالف الداخل والخارج على وأده، أو إغراقه في صراع دموي طائفي ودولي لا ينتهي، لكي لا تنتصر الثورات على سارقي أوطانها، وتنتهي وظائفهم كوكلاء لأسيادهم.

وعلى النقيض من هذه الإجابات هناك إجابات أخرى من بين أكثر من عشرين إجابة، توقفت عندها في هذا الملف الطويل، عبرت عن شعور عميق بالمسؤولية تجاه ما يحدث، وعمّا تتطلبه الكتابة الروائية في هذه اللحظة الفارقة، وهو اعتراف بمسؤولية الكاتب الأخلاقية والجمالية تجاه ما يحدث، حتى في أشد حالات الكتابة رغبة في الانفصال عن الواقع (منصورة عز الدين)، بينما هناك من لم يعد يحتاج لانكشاف المسؤول عن فظاعة هذا المشهد الدموي ورعبه، ما دامت سلطة الاستبداد والقمع الجاثم على صدور أوطاننا المخطوفة لا تحتاج إلى دليل، لكي ندرك من هو القاتل، ومن هو الضحية (فواز حداد)، الأمر الذي يضاعف من مسؤولية الكتابة والكاتب كما يقول.

شهادة الروائي حداد تجاوزت الإجابة الشخصية، إلى الرد على ما سبق من أطروحات وأقوال تخص وضع الكتابة والكاتب، لأن عوامل قيام هذه الثورات ثابت ومعروف، وليست بحاجة إلى اكتشاف بعد أن عايناه عقودا طويلة وكنا ضحاياه، فهل يحتاج المفكر إلى تعريف، لكي نصوّب بوصلة الكتابة، وندرك ما هو مطلوب منها، لكي لا يخسر الكاتبة/الكاتب ضميره، أو تشهر الكتابة عجزها في لحظة تاريخية فاصلة.

المحرقة

وليد تليبي

سأصدق ذلك

اضحكي لي يا أمي
عندما أعود إليك من الحرب
كي أتأكد أن هذا العالم مازال بخير
تعرفين أنني غبي
وسأصدق ذلك.
وإن تأخرت عنك
بسبب زحمة الموتى على الطريق
وأردت أن تنامي أنت أيضًا
علقي ضحكك على شجرة التين
التي زرعتها جدي
وظلت خضراء إلى الآن.
أنا غبي كما تعرفين
وسأصدق حتمًا أن شجرة التين هي أنت
مثلما صدقت
أن العالم مازال بخير.

لا شيء يدل أنني كنت من هنا

ها أنا في تونس العاصمة من جديد
أمر من تحت أقواسها
وأصعد شوارعها المغمورة بالغبار والقمامة
أبحث عن دُئوبي القديمة، المتروكة على الأرصفة
والمحطات
حيث كانت يدك الصغيرة تتعرق بين أصابعي
وتنزل في هدوء كلما حاولت تقبيلك.
الظلال الباهتة تتكسر على العتبات وحواف الصو

وروائح القنب الهندي تهجم على الهواء
فيرتخي على الأشجار وعلى وجوه الباعة المنهكين
تمامًا كما رأيتهم من قبل
بينما لا شيء آخر يدل على أنني كنت هنا
كأن يدك الرطبة
ظلت تلاحقني طوال الوقت
ونمسح أي أثر لي.
أنت

في الليل

كلما دقت الريح الباب
أجري سعيدًا كي أفتحه
مُتخيلاً أنك أنت
الذي أتيت.
الريح نفسها
كلما حركت مزلاج الباب
ترقص سعيدة في الخارج
مُتخيلاً أنك أنت
الذي ستفتح.

الأشجار ستثقف العالم

الآن أعرف
أنني كنت رجلاً غيبًا
عندما لم أذهب مع أهلي إلى الحرب
واشتعلت مزارعنا
أحفر الأرض في كل يوم
مُعتقداً



وَبَعْضَ الْقَمَحِ لِلْحَمَائِمِ الَّتِي أُرْبِيهَا عَلَى سَطْحِ بَيْتِنَا الْمَحْرُوقِ.
وَأِلَى الْآنَ
مَا زِلْتُ أَتَسَكَّعُ فِي تِلْكَ الشَّوَارِعِ
أُدْخِنُ الْقَنْبَ الْهِنْدِيَّ
وَأَطِيرُ حَمَامَةً فِي كُلِّ يَوْمٍ كَيْ تَبْحَثَ عَنْ وَالِدِي
ثُمَّ أَظَلُّ أَنْادِيهَا: طِيرِي يَا صَدِيقَتِي الْبَيْضَاءُ
طِيرِي بَعِيدًا
لَقَدْ بَعَثْتُ مِنْ أَجْلِكَ كُلَّ مَا أَمْلِكُ
دُونَ أَنْ أَتْرِكَ مِنْدِيلًا وَاحِدًا
وَلَوْ وَاحِدًا فَقَطْ
كَيْ أَمْسَحَ بِهِ دُمُوعَ أُمِّي.. عَلَى الْأَقْل!

مِنْفَضَةُ سَجَائِرِ

عِنْدَمَا تَتَعَلَّمُ التَّدْخِينَ
لَا تَسْتَعْمِلْ مِنْفَضَةَ السَّجَائِرِ..
احْمِلْ عُلْبَةَ التَّبَخِ إِلَى شُرْفَةٍ بِالْأَصِ غَالِيَةٍ
وَتَسْلَى بِذَرِّ الرَّمَادِ فِي عُيُونِ الْعَالَمِ
لِأَنَّهُ يُحِبُّ ذَلِكَ..
فِي حَيَاةٍ سَابِقَةٍ
كُنْتُ طِفْلًا فَقِيرًا مِثْلَكَ
أَقْضِي الْوَقْتَ مُخْتَبِئًا خَلْفَ الْحُقُولِ الْبَعِيدَةِ
أُدْخِنُ أَحْلَامِي وَأَفْكَارِي الْغَيْبَةِ عَنِ اللَّهِ
وَكُلَّ تِلْكَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي كَانَتْ تَنْمُو دَاخِلَ حَيَاتِي الْبَيْضَاءِ
حَتَّى عِنْدَمَا لَمْ يَبْقَ فِيهَا شَيْءٌ
عِنْدَهَا حَفِظْتُ الطَّرِيقَ إِلَى كُشْكِ السَّجَائِرِ.
وَكَمَا تَرَى الْآنَ
هَذَا قَدْ صِرْتُ رَجُلًا مُدْمِنًا
أَلْهَتْ مِنْ أَجْلِ تَوْفِيرِ التَّبَخِ وَأَصَابِعِ الْقَنْبِ الْهِنْدِيِّ
وَأُدْخِنُ فِي كُلِّ يَوْمٍ
فَقَطْ
مِنْ أَجْلِ أَنْ أَنْسَى
أَنْ حَيَاتِي قَدْ تَحَوَّلَتْ إِلَى مِنْفَضَةِ سَجَائِرِ!

شاعر من تونس

أَنَّ الْأَشْجَارَ سَتُنْقِذُ الْعَالَمَ مِنَ الْمِحْرَقَةِ.
لَقَدْ فَعَلْتُ مَا يَوْسُوعِي
لَكِنَّ الْأَعْدَاءَ جَاؤُوا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ
وَأَفْسَدُوا كُلَّ شَيْءٍ
وَحَتَّى الْبِئْرُ الَّتِي حَفَرْتُهَا بِأَطْفَارِي الْمُسْقِفَةِ
طَمَرُوهَا بِجَنْثِ إِخْوَتِي
وَعَادُوا ضَاحِكِينَ إِلَى الْحَرْبِ
تَارِكِينَ الْغَابَةَ خَلْفَهُمْ تَمُوتُ مِنَ الْعَطَشِ.
وَهَذَا أَنَا الْيَوْمَ
مُتَكِنًا عَلَى غُصْنِ يَابِسٍ
أَطِلُّ عَلَى الْخَرَابِ
وَأَنْظُرُ إِلَى الْمِحْرَقَةِ وَهِيَ تَأْكُلُ الْعَالَمَ
حَزِينًا
حَزِينًا جَدًّا
لِأَنِّي وَفَرْتُ لَهَا مَزِيدًا مِنَ الْحَطَبِ.

مَنَادِيلُ وَرَقِيَّةِ

أُدْعَى "كَحْلَةَ"
وَأَنَا مِنْ حَيِّ خَطِيرٍ وَمُظْلِمٍ
أُمِّي تُمْضِي كُلَّ اللَّيْلِ فِي الْبُكَاءِ
وَأَبِي خَلَعَ الْحُزْنَ مِثْلَ حِذَاءٍ قَدِيمٍ وَخَرَجَ حَافِيًا
وَلَمْ يَعُدْ.
كُنْتُ جَائِعًا
وَبِلَا إِخْوَةٍ
لِذَلِكَ كَانَ عَلَيَّ أَنْ أَتْرِكَ الْمَدْرَسَةَ
وَأَنْ أَبِيعَ مَنَادِيلَ الْوَرَقِ فِي الْمَقَاهِي وَالْمَحَطَّاتِ
مِنْ أَجْلِ تَوْفِيرِ رَغِيفَيْنِ مِنَ الْخُبْزِ
وَعُلْبَةِ سَجَائِرِ



انفجار الهويات

الصراع السياسي والثقافي على أرض العرب

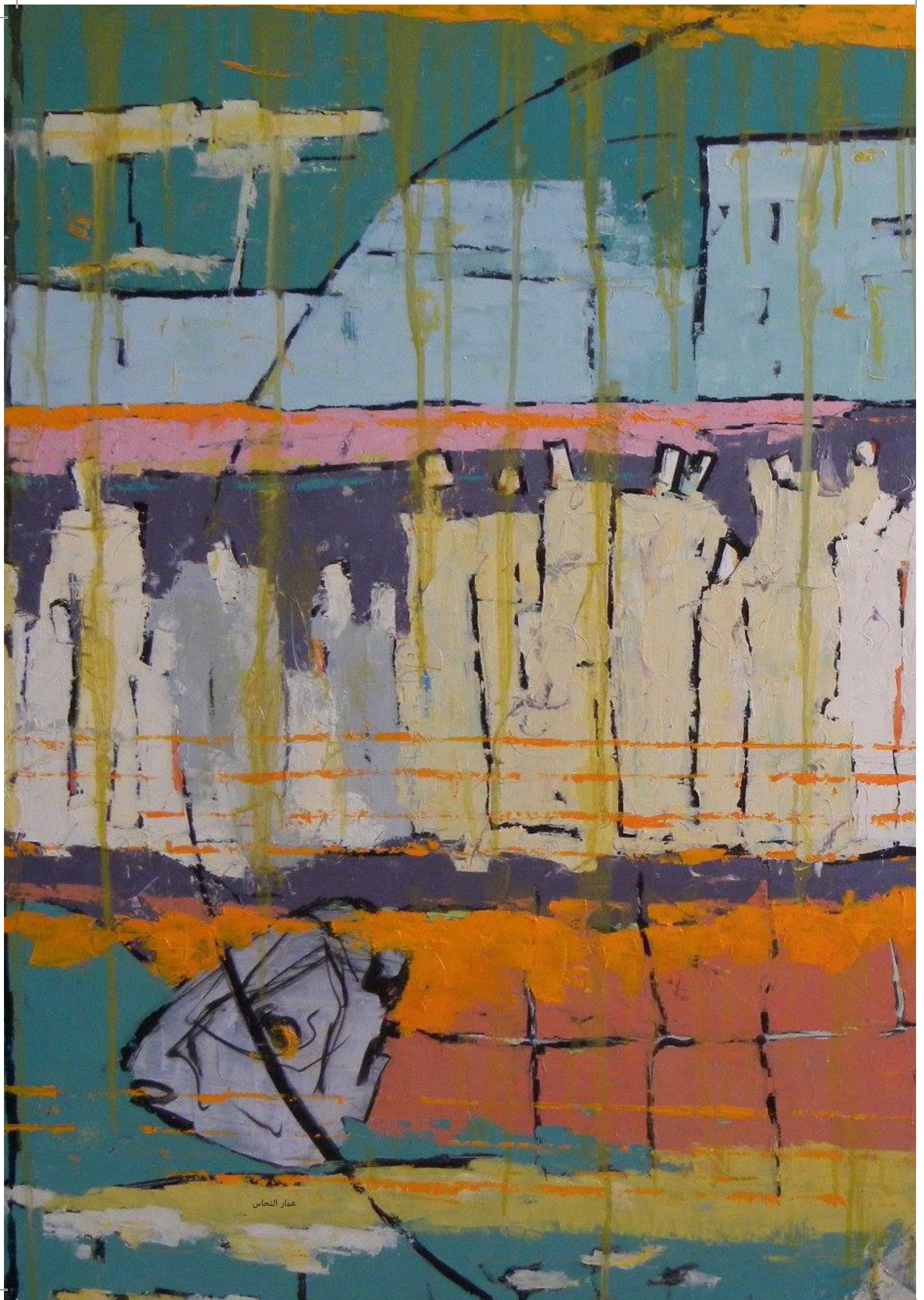
يضم هذا الملف مقالات لكتاب من سوريا، العراق، فلسطين، تونس، الجزائر، وهي بمثابة عتبة لمباشرة حوار فكري مختلف حول مسألة الهوية، في وقت تثار فيه هذه المسألة انطلاقاً من أولويات بعيدة عن الفكر، في ضوء صراع سياسي حاد، وسجال بصوت واحد يلبي حاجات سياسية تؤثر لغة الحرب والإخضاع وثقافة الغلبة لا الحوار، وبالتالي فهي لا تفتح للقارئ نافذة على هواء مختلف، ولكنها تمكنه من مباشرة مونولوج عصبي ودموي.

المقالات المنشورة هنا تنطلق من وعي مختلف ومن تطع مغاير، يحاول أن يكسر ثقافة الصوت الواحد إلى الأصوات المتعددة والفكر الواحد إلى الأفكار المختلفة ليمكننا أن نلم بالتعدد ونستقبله عبر حوار فكري منتج وخلاق.

في مقالات الملف نقرأ لكل من: أحمد برقاي، إبراهيم الجبين، جاد الكريم الجبالي، فتحي التريكي، إبراهيم السعدي، أحمد دلباني، سلامة كيلة، أزراج عمر، ربوح البشير، باسم فرات.

بهذا الملف توسع الجديد من أفق الحوار والنقاش والسجال في القضايا الأكثر إشكالية وتعبيراً عن روح اللحظة العربية الراهنة في الثقافة والاجتماع.

قلم التحرير



تأملات في مسألة العرب والهوية

أحمد برقاي

يندر أن تجد قوماً أو شعباً أو أمة قد انشغلت نخبتها المفكرة بمسألة الهوية كما انشغلت العرب ونخبها، وآية ذلك أن أهداف النهضة التي طرحها مفكرو عصر النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مازالت حاضرة بوصفها أهدافنا الراهنة ، ولم يتحقق منها أمر من الأمور. ومنذ انشغلت بقضايا العرب، بوصفها هفاً شخصياً منذ خمسة وثلاثين عاماً وحتى الآن، جعلت من مشكلة الهوية واحدة من أهم المشكلات التي تناولتها. وما هذه التأملات إلا ثمرة هذا الانشغال.

ما الهوية العربية

سؤال الهوية المطروح علينا، ليس سؤالاً مجرداً عن مفهوم الهوية منطقياً، إنه سؤال ثقافي سياسي أيديولوجي بامتياز. غير أننا لا نستطيع أن نحلل تلك العلاقات التي ينطوي عليها سؤال الهوية دون التحديد النظري لهذا المفهوم. والبحث في تعدد دلالاته، ومعانيه وتعيين وظائفه. الهوية مفهوماً: ما يتقوم به الشيء من صفة ماهوية أو صفات أساسية ثابتة لا يكون الشيء المتعين شيئاً إلا بها. إنها الصفات الجوهرية الثابتة التي تقوم بعامل التميز. الهوية - إذن - بقدر ما هي تعبير عن الثابت، هي في الوقت نفسه تعبير عن الاختلاف، لأنها حقل تمييز، والتمييز هو تحديد الاختلاف. ولسنا واجدين أي مشكلة ذات شأن عندما يتعلق الأمر بهوية الأشياء والحيوان، فمهما اختلف حول هوياتها يظل الاتفاق هو السائد. فمن ذا الذي ينكر أن النهر مجرى من الماء ينبع من مكان أو أمكنة ثم يصب في مكان آخر، إن صفات ثانوية للنهر قد تميز نهرًا عن نهر دون فقدان ماهية النهر كالتطول والعرض واتجاه المصب.. الخ. بل حتى لو حددنا الإنسان المجرد دون أصل وفصل من حيث هويته الكلية لا يكون هناك اختلاف حتى لو اغتنى بصفات متعددة. فالغنى لا ينفى الاتفاق على تحديد هوية الإنسان المجردة، كالنطق والتفكير والضحك والإبداع والشعور بالجمال.. الخ. تتعقد - أمامنا - الهوية وتغدو مشكلة بسبب ارتباطاتها بالوعي. فتتحول الهوية الإنسانية، أقصد هوية الإنسان، إلى مشكلة بسبب وعي الإنسان لتعينه، ووعي تعينه ذاتي بامتياز. ها هي الذات تحدد هويتها بوعيا لذاتها على نحو محدد. الذات هنا ليست مجرد فرد، إنها جماعة، جماعة تنطوي بالضرورة على أفراد يعون ذاتهم بانتمائهم للجماعة. وهكذا تغدو أشكال الوعي الذاتي أشكالاً لوعي الهوية. ليس مهماً أن نسأل عن الأساس الموضوعي للوعي الذاتي. فقد يكون الوعي الذاتي وهماً من الأوهام. غير أن هذا الوعي الواهم قادر على أن يصنع هوية ووعياً بالهوية. المهم هو أن هناك دائماً أساساً لإنتاج الوعي الذاتي بالهوية.

فإذا كانت الهوية ثمرة وعي ذاتي، فإن الوعي الذاتي وعي بذات تنطوي على جملة من الأبعاد. فحتى الوهم الذاتي لا يستطيع أن يظهر إلا بوجود ما يصدر عنه هذا الوهم. يحول الوعي الذاتي بالذات الهوية إلى مشكلة حين يصل وعي جماعة من الناس إلى أشكال متعددة من الوعي بالهوية، ويكون هناك اختلاف ونفي متبادل بين الهويات الموعى بها، وقد تتحول إلى أساس لتناقضات عميقة تؤدي إلى صراع أيديولوجي سياسي عنفي.. الخ. وتزداد المشكلة - أقصد مشكلة الهوية - تعقيداً إذا انطوت الجماعة على عدة هويات في آن، وإذا انطوت على هويات مستيقظة وهويات نائمة قابلة للتيقظ في شروط محددة كما سنرى . وإذا انطوت على هويات سالبة لبعضها البعض. وإذا كان الوعي بالهوية وعياً «جوهرياً» ثابتاً. ولما كان الوعي بالهوية يتكون تاريخياً ثم يلبس لبوساً لا تاريخياً عند بعض الجماعات، فإن أي تناقض بين التاريخ والهوية، الهوية التي صارت لا تاريخية - هو إيدان بظهور التعصب (الهوياتي) - والذي يجعل من كل هوية متعينة بجماعة عرضة لحشد ما لا حصر له من القيل الأيديولوجي، وغير الأيديولوجي والتعامل معه على أنه حقيقة مطلقة بامتياز. وهذا هو الأصل في تحول الوعي بالهوية إلى وعي مقيد. ويغدو أكثر عناداً إذا ما كان الحشد الأيديولوجي اقتطاع فترة من التاريخي واعتبارها تاريخ الجماعة الحق. إن تاريخية الهوية البشرية، هوية الجماعة الواحدة تحدد الهوية من حيث الثابت والمتحول فيها. فالمكان واللغة بالنسبة إلى بعض الجماعات ثابت، والمتحول قيم وعادات ونمط حياة. غير أن شروطاً تاريخية، اجتماعية وسياسية وحضارية - كما سابين - قادرة على أن تجعل المتحول ثابتاً (هوياتياً) والثابت متحولاً. ولعبة الوعي بالهوية لا حدود لها، سواء لدى الجماعات أو لدى الأفراد، أو لدى الأجيال، بل ولدى جيل واحد. وحقل اللعبة هنا مليء بالخيارات، وبخاصة إذا كان الحقل مزروعاً بالهويات الجاهزة



ماذا نعني بمشكلة الهوية

المشكلة بالتعريف: تعدد إجابات تنطوي على اختلاف قد يصل حد التناقض عن سؤال واحد. والهوية مشكلة في الوطن العربي تعني تعايش عدة هويات وتناقضها معاً دون أن تنتصر هوية ما انتصاراً كلياً تجعل من الهويات الأخرى منتحية، أو نائمة أو غير مشعور بها. فمن المعلوم أن المنطقة العربية تحتوي على أقوام (عرب، وكرد، أمازيغ، أرمن، وشركس). والعرب هم الأكثرية. من المنطقي والتاريخي أن تكون العروبة بما هي هوية دالة على التميز هي الهوية المنتصرة والسائدة على ما سواها من الهويات دون إلغاء الشعور بالهوية الإثنية لدى الأقوام الأخرى. لكن الواقع لا يدل على انتصار كهذا وفق معيار الممارسة، فإلى جانب هذه الإثنيات كمصدر أساسي من مصادر الوعي

المتعايشة دون أن تحقق هوية واحدة ما انتصاراً ساحقاً على الهويات الأخرى دون أن تلغيها، بل تحولها إلى حالة من الضعف قابلة للنسيان. وظاهرة النكوص (الهوياتي) لا تفهم إلا انطلاقاً من فهمنا لحقل الهويات الذي تحدثت عنه، فحتى لو كانت هوية متوارية تحت التراب فإن البشر - لحاجات عملية - مصلحة قادرون على بعثها وإنمائها حتى لتغدو أحياناً وحشاً (هوياتياً). وإذا ما انتقلنا من هذا التحديد النظري المجرد للهوية كما نرى إلى مشكلة الهوية في الوطن العربي لنطبق عليها ما كنا قد جردناه، فإننا لواجدون التعيين الأكثر وضوحاً لما ذهبنا إليه. وعندي أن الهوية لم تتحول إلى مشكلة في هذه المنطقة مترامية الأطراف إلا بسبب التاريخ الحديث والمعاصر الذي حال دون تكوين (الأمة - الدولة).



ملف

عالمنا العربي، وتزداد المشكلة تعقيداً حين تتحول هذه الهويات إلى أيديولوجيات تعصبية أو عنفية، أو شوفينية بامتياز. والهوية الأيديولوجية الشوفينية «المتعصبة أو العنفية» هي التي ترفع من شأنها بشكل مرضي وتستصغر شأن الهويات الأخرى وتتعالى عليها، فتتحول الهوية الشوفينية إلى هوية نافية للآخر وسالبة لحقه.

وفي هذا الأمر تستوي هوية الأكثرية مع هوية الأقلية. بل إن هوية الأقليات أكثر شوفينية لهويتها من هوية الأكثرية، ذلك أن تأكيد وجودها الصغير والضعيف يستدعي منها تعصباً مرضياً. فدعوة بعض مثقفي الأمازيغ في المغرب إلى رحيل العرب من حيث جاؤوا شاهداً على تلك الصورة الشوفينية لهوية بعض نخبة الأقلية. وحديث بعض المنتسبين إلى أحزاب طائفية في لبنان عن القيمة الكيفية للطائفة مقابل قيمة عددية لأخرى هو الآخر تعبير عن شوفينية مرضية. وقس على ذلك شوفينية الهوية القومية العربية عند بعض القوميين من حيث الإعلاء المطلق للعرب على باقي الأمم.. والهوية الإسلامية السياسية التي تعود بنا إلى الماضي لتحقيق في الحاضر.

والحق أن انتقال الهوية من حالة أنثروبولوجية - إنسانية إلى حالة أيديولوجية معلم هام من معالم أزمة واقع وأزمة وعي بامتياز. والعرب من الأقوام القليلة التي تشعر بأن هويتها معرضة للخطر من قبل غزو دائم للغرب، فتحول الغرب من دول ذات طبيعة استعمارية توسعية مسيطرة إلى دول تعاوي هوية، مع غض الطرف عن السمة الأساسية للغرب. وهكذا يتحول الواقع الاستعماري الجديد إلى غزو ثقافي.

الهوية والاختلاف والثقافة العربية

ما الذي يجعل من الهوية والاختلاف في الثقافة العربية المعاصرة مشكلة للبحث والدرس؟ أطرح قولاً كهذا في الوقت الذي تتصف فيه كل ثقافات العالم بمثل هذه الظاهرة. ولا تبرز فيها جميعها هذه المشكلة. إنني لأعتقد أن هذه المشكلة ما كانت لتبرز على هذا النحو الظاهر لولا الإحساس المتنامي للعرب بأن وحدتهم القومية - التي تبدو كمشروع معقّد - لا تكتمل في صيغتها السياسية إلا بإنجاز وحدة ثقافية تأتي على تنوع هو في الظن عامل سلب لها. فتوزع العرب إلى دول قطرية، وما ينتج عنه من اختلاف سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي، ووجود أقليات إثنية يبرز وعيها الذاتي في لحظات ترهل الكفاح السياسي العربي، وانشطار بعض المجتمعات العربية إلى ملل دينية تأخذ صيغة البنى المعادة ذات تعبيرات أيديولوجية، والعلاقة مع الغرب

بالحوية فإن هناك الدين، فالإسلام والمسيحية منبعان للوعي بالهوية بوصفها هوية دينية.

وداخل الإسلام، فإن الطوائف الدينية الإسلامية، تعيد إنتاج الهوية الدينية بوصفها هوية طائفية. كما تعيد الطوائف الدينية المسيحية إنتاج هويات مسيحية طائفية.

إلى جانب هذين النوعين من الهوية، فإن سكان شبه الجزيرة العربية والعراق وجزء من بلاد الشام، ما زالت الهوية لهم الناتجة عن وعي الأصل القبلي حاضرة بجلاء حتى لتكاد تتحول إلى الهوية الأكثر حضوراً وبروزاً.

فضلا عن ذلك، فإن السلط الحاكمة في المناطق العربية المتنوعة، تسعى جاهدة عبر الرموز والجنسية والحدود إلى تكوين هوية مناطقية باسم الدولة.

فالإثنية والدين والطائفة والعائلة والمنطقة والسلطة المسورة بحدود سياسية أشكال من الهويات السائدة والمتناقضة والتي تحمل خطاباً أيديولوجياً مبرراً لكل هوية. تضمن كل هوية من هذه الهويات موقعها من تشكل الوعي الأيديولوجي بها.

ونحن أمام وقائع لا مجال لنكران وجودها، ثم نحن أمام وعي هذه الوقائع وبخاصة الوعي الأيديولوجي.

العرب، البربر، الكرد، إثنيات لأقوام موجودة تاريخياً. دعك عن وعي كل إثنية عند أصحابها الذي يصل حد القول إن كل إثنية تشكل أمة. يتحدّد الوعي بالإثنية في المنطقة العربية بوصفه وعياً بالأصل أولاً. يقود الوعي بالأصل إلى تصور عرقي للهوية لا يعني أن يتأتى عن ذلك التصور عنصرية ما، لكن وعي الهوية بوصفها أصلاً إثنيّاً يحول الأصل إلى طريقة في الوعي (الهوياتي) يأتي على مفهوم الأمة بوصفها هوية تقوم على الشعور المشترك.

فضلا عن ذلك، فإن بعض الأقليات الإثنية تعوّل على فكرة الأصل التاريخي القديم لتأكيد تمايزها التام عن الأكثرية. بل ويصل بها الحد إلى تنامي الشعور الشوفيني لديها تجاه الأكثرية التي تراها طارئة على مكان سكناها.

وليس هذا فحسب، فهناك أشكال من الوعي بالهوية تأسيساً على تاريخ قديم. فنصادف مهاجراً من حوران إلى جبل لبنان ليعلن أنه ليس عربياً بل فينيقي، ومصري أصله من اليونان ليؤسس وعيه (الهوياتي) بانتمائه إلى أجداده الفراعنة ويعلن مصر فرعونية.

وهكذا، صحيح أن هذا الوعي (الهوياتي) يظل محصوراً في ثلة من النخب التي ينمو لديها المتخيل العرقي الزائف، لكنه قابل لأن يتحول في ظل الأزمات مسدودة الحلول إلى أيديولوجيا عنفية.

والحق أن كل هذه الهويات المتبقطة بدرجات متفاوتة هي التي تجعل من الهوية مشكلة في



**انتقال الهوية من حالة
أنثروبولوجية - إنسانية
إلى حالة أيديولوجية
معلم هام من معالم
أزمة واقع وأزمة وعي
بامتياز.**

**والعرب من الأقوام
القليلة التي تشعر بأن
هويتها معرضة للخطر**



كأي ثقافة حيوية - ذات جانبيين متداخلين نسبياً: جانب موضوعي يتكون من مجموعة القيم والعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية، تحدد على نحو عفوي أنماط السلوك، وتنتقل من جيل إلى آخر بشكل عفوي - إنها ثقافة غير موعى بها وتشكل طبيعة ثانية للإنسان.

وجانب ذاتي - أي صادر عن ذات واعية مبدعة يتلقاه المجتمع عبر وسائل الاتصال المتعددة كالأدب والفن والأيديولوجيا والعلم.. إلخ. ويحدث تأثيراً في الوعي - وهذا ما نطلق عليه الثقافة الموعى بها.

تعرض الثقافة العربية في جانبها الموضوعي منذ عصر النهضة وحتى الآن لتغير عميق بدأ بطيئاً وصار متسارعاً وهو تغير لا علاقة للإرادة الواعية فيه مباشرة وذلك بفعل عاملين اثنين:

1- التطور الهائل في أسلوب الإنتاج وما ينشأ عنه من طبقات وفئات اجتماعية وخصوصاً بدخول التقنية الحديثة في الإنتاج، طبقات فئات تعينت مصالحها كقوى حديثة، أسهمت وتسهم في تفتيت البنى الاجتماعية التقليدية كما في تفتيت عالم القيم والنظرة إلى العالم، وعلاقات البشر ببعضهم بعضاً، وهذا بدوره ألقى بظله على الثقافة الذاتية المبدعة في مجالات الأدب والفلسفة والأيديولوجيا أي عالم الفكر بشكل عام.

2- الاختراق المستمر للثقافة الأوروبية التي تحولت بفعل عالمية الرأسمالية - سواء أخذت الرأسمالية صيغة الإمبريالية أو صيغة العولمة - إلى ثقافة سائدة قادرة على الانتقال العفوي إلى الأطراف.

وهذا الاختراق ما كان لينم إلا لأن العلاقات الرأسمالية ذاتها قد شرعت بالانتصار في أغلب أقطار الوطن العربي.

لكن هذه العملية تمت وتتم على أنحاء مختلفة في كل قطر من أقطار الوطن العربي وفي تعين هذه العملية وفق شروط كل قطر يبرز الاختلاف بما فيه الاختلاف الثقافي.

فبلد - كتونس مثلاً - خضع بشكل مبكر للاستعمار الفرنسي، ونشأت فيه علاقات رأسمالية بفضل توظيف الرأسمال الاحتكاري في مرحلة مبكرة من القرن العشرين، وهذا ما ساعد على نشوء طبقة برجوازية تونسية متجانسة مع الرأسمالية الفرنسية.

وشهدت تونس كفاحاً وطنياً قادته النخبة من الفئات الوسطى وأنجزته

المتقدم التي تواجه بتحضر بالهوية الثقافية بدواعٍ أن هناك غزواً ثقافياً ينال من الثقافة القومية. والتناقض بين ثقافة تقليدية وثقافة حديثة. كل ذلك يقف وراء تحول الثقافة إلى مشكلة أنتجت جملة من المفاهيم المتقابلة: الثقافة القطرية والثقافة القومية، الثقافة الأصلية والثقافة المعاصرة، الثقافة القديمة والثقافة الجديدة، الإسلام والغرب، التراث والتجديد، الاستشراق والاستغراب.. إلخ.

أما نحن فسندخل مدخلاً آخر في بحث هذه المشكلة. مدخلنا يقوم على نقطة انطلاق أولى مفادها: أن وجود الثقافة سابق على هويتها - أو ماهيتها. ولما كان وجود الثقافة أمراً تاريخياً، فهوية الثقافة هي الأخرى تاريخية. إذا الهوية سيرورة لا تكف عن التعيين، والنظر إلى الهوية الثقافية باقتلاعها من تاريخيتها فعل متناقض كلية مع منطق الثقافة ذاتها.

ولا شك أن الثقافة في لحظة ما هي هوية بوصفها بنية، ولكن إن هي إلا لحظة.. حتى تلك المجتمعات الراكدة تاريخياً لا تستطيع الإفلات من عملية تفتيت بنيتها الثقافية. والأمر أكثر سطوعاً من حيث التغير في المجتمعات الحيوية، التي لا تنفك تعيش تناقضاً متعدد الأوجه يعين على نحو مستمر حالها الثقافي.

إن ذلك لا ينفي إطلاقاً استمرار صلاح مفهوم الثقافة القومية معرفياً، للتعبير عن خصائص ثقافة أمة محددة في زمن محدد من تطورها.

وذلك: أن الثقافة القومية هي جملة من السمات النفسية - الروحية والقيمية واللغوية، والأدبية يحضنها شعور مشترك بالانتماء يخلق الوعي بالتمايز يتكون تاريخياً.

تعريف كهذا لا يشير إطلاقاً إلى هوية مطلقة نشأت مرة واحدة وإلى الأبد.

ولكن الثابت في هذه السمات أمران: اللغة والشعور المشترك بالانتماء كعنصرين لا ينفصلان ويعطيان للهوية ديمومتها، على الرغم من اغتنائها الدائم. فاللغة دون شعور مشترك بالانتماء ليست عنصراً أساسياً في الهوية والشعور بالانتماء يضعف أو يزول دون اللغة مع أنه عنصر أقوى من عنصر اللغة، لأنه مرتبط بإرث طويل من الذكريات والإحساس بالأصل تعززه بعض العادات والتقاليد.

استناداً إلى ما سبق: كيف ننظر إلى وجود الثقافة العربية من حيث هويتها واختلافها.

لا شك أن الثقافة في لحظة ما هي هوية بوصفها بنية، ولكن إن هي إلا لحظة.. حتى تلك المجتمعات الراكدة تاريخياً لا تستطيع الإفلات من عملية تفتيت بنيتها الثقافية



ملف

الحق أن العرب يتوافرون بالأصل على مشترك ثقافي، وعوامل نبذ عديدة لهذا المشترك، أهمها حالة التجزئة السياسية وما يترتب عليها من أشكال تجزئة اقتصادية وثقافية ومنع التواصل.

والعولمة التي وفرت شروط التواصل العالمي أسهمت بدورها بكسر حالة الانفصال السائدة وخصوصاً على مستوى الانفصال الثقافي. فالتلفاز عربي اليوم، والكتاب عربي، والانتقال أفضل بما لا يقاس، والهاتف دخل أداة يومية للاتصال، ناهيك عن عشرات الصحف والمجلات التي يتم تبادلها، وعشرات المؤتمرات المشتركة، التي فضلاً عن توفير سبل الالتقاء والحوار، توفر أيضاً شعوراً مشتركاً بالمشكلات.

وكما ازداد التواصل بأشكاله المتعددة اكتسبت الثقافة العربية شخصية وساهمت في بلورة الهوية المشتركة وخصوصاً عبر الثقافة الواعية التي لا تنفك الآن تجعل من مبدعها رموزاً ما فوق قطرية. غير أننا نواجه في علاقة الثقافة الموضوعية والثقافة كفعل وإع ظاهرة طريفة، ألا وهي: تحول عناصر من الثقافة غير الموعي بها إلى ثقافة موعي بها وخصوصاً على صعيد القيم والدين. كيف تتم هذه العملية؟

قلنا إن الثقافة غير الموعي بها تتعرض لأسباب موضوعية داخلية وخارجية لعملية تغير حقيقية.

فالتقنية تخلق لا محالة ثقافة تنحو نحو تغيير العلاقة بين الإنسان والطبيعة وتتطلب حداً أدنى من التفكير العلمي الذي يتنامى في إطار علاقة الإنسان بالآلة ودرجة تعقدها الحاصل الآن، وإنجازات العلم قد أودت بأساطير ورؤى قديمة، فإجابات العلم الاختباري على أسئلة قديمة في علم الحياة أو الفيزياء أو الفلك.. إلخ، تحزر التفكير من الأوهام السابقة، ونكران صحتها أمر يدعو إلى السخرية. وازدهار المدينة وتوسعها، وانتصار الفردية في العمل وتغير مرجعية الولاء يأتي على قيم لم تعد صالحة كمحددة للسلوك الفردي فتشيع قيم مجتمع رأسمالي يقوم على المنفعة والفردية وتلبية الحاجات كما تشيع فيه قيم الاحتجاج الإنساني.

والتعرف على منجزات الثقافة الغربية وخصوصاً المبدعة منها، العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وأشكال الإبداع الفني والأدبي يغني تجربة الوعي بالعالم.

ولما كان المجتمع - أي مجتمع - ينطوي دائماً على قوى محافظة وعلى فئات ذات مصالح لا تتحقق إلا باستمرار القديم، فإن التغير الموضوعي يضعها وجهاً لوجه أمام مواجهة مباشرة أو غير مباشرة للجديد.

وليس أمام قوى كهذه إلا أن تنقل جزءاً من الثقافة من حقلها الموضوعي - وهي في عالمنا الثقافة الدينية - إلى حقل الثقافة

عام 1956م. ثم عملت هذه النخبة على تأسيس دولة حديثة ذات علاقات رأسمالية وتحديث على غرار أوروبي.

عملية كهذه شرعت في تحطيم مؤسسات المجتمع التقليدي ولا سيما الثقافية - القيمة فيها. وهذا ما ولد أشكالاً من الوعي الأيديولوجي الجديد نمت في إطاره مؤسسات حديثة: الحزب، الثقافة، الجامعة، المدرسة. والآن يعيش 50 بالمئة من سكان تونس في المدينة ولم يتجاوز عدد البدو الرحل حتى عام 1983م 300 ألف شخص.

وظلت الروابط الثقافية والاقتصادية بين تونس وفرنسا قوية، فهناك الآلاف من التونسيين الذين يعملون في فرنسا ومازالوا مرتبطين بالوطن الأم، واللغة الفرنسية لغة منتشرة تصدر بها صحف يقرأها السكان الأصليون. وهذا ما يعزز من اختراق الثقافة الفرنسية للثقافة العربية التونسية.

وهذا لا ينفي أن الثقافة التقليدية والثقافة الحديثة كعالمين مختلفين تجدان حضوراً لهما في علمنا الثقافي كله.

وهذا ما يدعونا إلى القول: إن عملية رأسمالية المجتمعات العربية تسمح لنا بالحديث عن ثقافة مجتمع رأسمالي لا عن ثقافة رأسمالية سائدة.

وهذا يعني أننا في ثقافة المجتمع الرأسمالي العربي نجد ثقافات ما قبل رأسمالية تفعل فعلها إلى جانب الثقافة الرأسمالية مع تفاوت في هذه الظاهرة بين هذا القطر أو ذاك.

أي لم تصل المجتمعات العربية حتى الآن إلى انتصار الثقافة الرأسمالية غير أن الميل هو نحو انتصار الثقافة الرأسمالية. وإن طرح مسألة الهوية والاختلاف في الثقافة العربية المعاصرة في إطار تحليل كهذا، يجنبنا النظرة السكونية للمسألة.

فانطلاقاً من أطروحتنا أن العلاقات الرأسمالية هي التي تحدد مصير المنطقة، فإن الاختلاف يقل وعامل الهوية يزداد، بوصفها هوية مصير.

ولكن المسألة في تحديد الهوية لا تعود إلى رأسمالية المجتمعات العربية فحسب، وإنما إلى رأسمالية بلاد تحوز على ثقافة مشتركة وشعور مشترك بالانتماء يتنامى أكثر فأكثر في الشروط الجديدة.

وإذا كان صحيحاً أن الرأسمالية في شروط العولمة الجديدة توحد العالم على نحو أكثر، وخصوصاً في مجالات الاقتصاد على نحو كبير وفي مجال الثقافة على نحو أقل، لكنها - أي العولمة - لم تلغ التمايز بين الأمم والشعور بالانتماء. بل قل إن العرب في ظل العولمة يحصلون على شروط أفضل لوحدتهم الثقافية. وقد يعترض البعض قائلاً إنها لمفارقة حقاً. فالعولمة تنتج الآن ثقافة ما فوق قومية. ولماذا هي في حال العرب أحد عوامل إنتاج ثقافة قومية؟



كلما ازداد التواصل بأشكاله المتعددة

اكتسبت الثقافة العربية شخصية وساهمت في بلورة الهوية المشتركة وخصوصاً عبر الثقافة الواعية التي لا تنفك الآن تجعل من مبدعها رموزاً ما فوق قطرية





المجتمع وركوده معاً وإن أخذ أشكالاً من العنف لدى بعض الجماعات المتطرفة.

الهوية والطائفة والطائفية

تشكل آسيا العربية مكاناً فريداً في التنوع الطائفي الإسلامي. ففيها يعيش السنة والشيعية والعلويون والدروز والإسماعيليون والبهائيون والإباضيون.

وبالرغم من أن السنة هم الأغلبية فإنهم تعايشوا مع الأقليات الأخرى ودون صراع طائفي.

ولم يلحظ المرء منذ عصر النهضة وحتى وقت قريب من نهاية القرن العشرين تعيين التنوع الطائفي في حركات وأحزاب سياسية ما خلا الإخوان المسلمين وحزب التحرير

الذاتية - المواعي بها، وتعيد صياغتها في قالب أيديولوجي خالص أساسه فكرة الحفاظ على الهوية التي تتعرض لمؤامرة الابتلاع من ثقافة وافدة - وهي في حالنا الثقافة الغربية - وممثلوها في الثقافة العربية كما يظن. وهكذا تنتقل حركة التغير من حالة موضوعية إلى حقل الصراع الأيديولوجي. أي تنتقل آلية التناقض بين ثقافة قديمة وثقافة جديدة من حقل العقوبة إلى حقل تناقض فكري - أيديولوجي - سياسي بين أصحاب الهوية المغلقة ودعاة الهوية المفتوحة.

ولبست القضية هنا بثقافية بحتة، إنما الثقافة هي التعبير الظاهر واللباس المبرقع الذي تلبسه التناقضات الواقعية.

من هذه الزاوية يجب ألا ننظر إلى التناقض الثقافي الحاصل الآن بين دعاة الهوية المغلقة وأصحاب الهوية المفتوحة على أنه مظهر سلبي، أو أنه نكوص فقط، بل هو تعبير عن حيوية



الخمسينات الفكرة القومية العربية على يد حركات البعث والقوميين العرب ومن ثم - فيما بعد - الناصريين. وبدأ أن مجرى للتاريخ ينمو نحو هوية قومية عربية.

ولم يخطر على بال أحد أن تنهزم الحركة القومية في بلاد الشام و العراق على هذا النحو الفاجع.

بل ولم تنتصر الهوية السورية أو الهوية العراقية باستثناء الهوية الفلسطينية التي - بسبب القضية والكفاح السياسي والمسلح - برزت واقعاً واضحاً قبل أن تلوّثها بالأخونة.

حين حكم البعث سوريا كان من الطبيعي أن تنتصر الفكرة القومية هوية جامعة للسكان، فمنذ 1963 عام استيلاء البعث عن طريق العسكر على السلطة ظل الخطاب الإعلامي والتربوي والتعليمي مطبوع بطابع الهوية القومية.

ولكن الخطاب سرعان ما فقد تأثيره عبر الممارسة في احتكار السلطة والقضاء على حال الدولة. ففي الوقت الذي تنتصر فيه السلطة على الدولة وتدمر الدولة تبحث السلطة عن عصبية تسمح باستمرارها. فماتت العصبية الأيديولوجية البعثية القومية وانتصرت العصبية الطائفية التي بعثت العصبيات الطائفية الأخرى. وهكذا انهزمت عصبية الدولة وعصبية الأمة.

أما في العراق التي حكمها البعث أيضاً حيث كانت عصبية السلطة منقسمة إلى عصبية حزبية وعصبية عائلية انتصرت عصبية السلطة على هوية الدولة - الهوية العراقية أولاً وعلى الهوية القومية ثانياً، ولكن لم تكن للنظام هوية طائفية، بل نشأت الهوية الطائفية الشيعية بوصفها معارضة للنظام وبدعم من الحالة الإيرانية حيث إيران الآن هي الدولة الدينية - الطائفية الوحيدة في العالم.

أما في فلسطين حيث حركة المقاومة و م.ت.ف هي حركة وطنية علمانية نشأت فيها النزعة الطائفية المتدنية بفعل هزيمة المشروع الوطني الحداثوي فكانت التي حولتها السلطة إلى حركة سلطة فقط عبر شعار مستتر "غزة تكفي".

وإذا كان انتصار السلطة على الدولة في كل من سوريا والعراق قد نقل الطائفة إلى طائفية وأنى إلى وجود سلطة طائفية لأول مرة في العراق الحديث وسلطة شيعية متدنية وتعيش الهوية الآن في هذين البلدين أزمة وجودية خطيرة، فالطائفية هي نظام السلطة السياسي، وهي أساس الهويات في مناطق منعزلة وهي مناطق جرى تجميعها بشكل عشوائي من قبل الفرنسيين. فالطائفية في لبنان طائفية مقاتلة ومسلحة ولهذا لم ينتصر الاندماج الاجتماعي ليشكل هوية لبنانية.

فإذا كانت السلطان في سوريا والعراق قد حطمتا مشروع الدولة الذي بدأ في أربعينات القرن الماضي، وتشهدان الآن تحطم التعايش

الإسلامي والأحزاب الطائفية المحلية في لبنان، في بلد يقوم نظامه السياسي أصلاً على التقاسم الطائفي.

ثم نشأت بعد ذلك الأحزاب الشيعية في العراق كحزب الدعوة وما شابه ذلك.

والحق أن الطوائف الإسلامية وقائع تاريخية وواقع موضوعي والناس يتوارثون الانتماءات الطائفية دون خيار منهم.

فيما بلدان مصر وليبيا والمغرب العربي فإنها بلدان لا طوائف فيها سوى الإسلام السني، ولهذا فإن الأحزاب الإسلامية لا تواجه معارضة إلا الشعبية السنية أيضاً.

أما مسيحيو سوريا والعراق ومصر فليس لهم أحزاب معلنة تمثلهم. والخطر الذي أهدق بالمنطقة العربية الآسيوية هو الانتقال من الطائفة إلى الطائفية والأكثر خطراً انتقال الطائفية إلى عصبية حاكمة.

وإذا كان أمر الطائفة معروفاً من حيث أصلها وفصلها ومعتقداتها ونمط عيشها وأخلاقيها وقيمها فإن أمر الطائفية هو الذي يحتاج إلى نظر.

الطائفية بالتعريف هي هوية ذات نزعة تعصبية للطائفة. وكل نزعة تعصبية هي نزعة إقصائية للآخر سراً أو علناً. بل قل الطائفية انتقال العصبية الجامعة بوصفها هوية أنثروبولوجية إلى هوية تعصبية، إلى تعصب..

وفي حال انتقال التعصب الطائفي كهوية إقصائية إلى النظام السياسي الحاكم فإن تحطيم العقل والمجتمع يحفر مجراه ببطء داخل جسد المجتمع ليصل إلى مرحلة التدمير الشامل للحياة والهويات الوطنية.

وتشهد بلاد الشام والعراق ومصر وهي البلدان الأبعد في الحداثة - حركة نكوصية تعصبية غريبة وغير معقولة لأنها غير متوقعة في الإطار التاريخي لهذه البلدان.

فلقد انتشرت الإخوانيات على نحو واسع: الإخوان المسلمون والإخوان الشيعة وغيرها من الإخوانيات المتعددة هذه عبر العصبية الدينية التي تحولت إلى عصبية سياسية ومن ثم نقلت الطائفة إلى طائفية دمرت مجرى التاريخ الطبيعي لآسيا العربية عموماً ولأكثر بلدانها تقدماً.

فلقد بدأ التاريخ الطبيعي لبلاد الشام والعراق عصر النهضة العربية بالفكرة القومية الجامعة - أي فكرة العروبة - أو الفكرة السورية القومية. والحق أن الجسد الثقافي الشامي والعراقي كان في الغالب جسداً قومياً وذاً هوية قومية عربية مع وجود أيديولوجيات أخرى.

وحتى حركات الاستقلال والتحرر اتكأت على الأيديولوجية القومية. فازدهرت في



**الطائفية بالتعريف
هي هوية ذات نزعة
تعصبية للطائفة. وكل
نزعة تعصبية هي نزعة
إقصائية للآخر سراً أو علناً.
بل قل الطائفية انتقال
العصبية الجامعة بوصفها
هوية أنثروبولوجية إلى
هوية تعصبية**



الوطنية فإن إحداها (أحدهما) يجب أن تتفوق على أخرى سلوكاً على الأقل.

أو إن الهوية المنتصرة أيديولوجياً وفكرياً وفلسفياً هي منتصرة في حدود تراجع الهوية الأضيّق إلى الخلف وعندها تغط بالنوم ولا تستيقظ إلا إذا جاءت ظروف حملتها على الاستيقاظ.

وعليه فاستيقاظها من حيث درجة نشاطها متوقف على الموقف نفسه وطبيعته، وهناك اختلاف بين استيقاظها لدى الفرد واستيقاظها لدى الجماعات.

فلقد مضى زمن طويل قبل أن تستيقظ الهوية الطائفية في المجتمعين السوري والعراقي، وقبل أن تنتقل من عفويتها الطبيعية إلى قصديتها السياسية كما نرى الآن. فالأيديولوجيا البعثية والناصرية والسورية القومية والشيوعية تقاسمت هوية السنة والعلويين والدروز والإسماعيليين والمسيحيين في سوريا كما تقاسمت الأيديولوجيات القومية والعراقية والشيوعية ولغات العراقيين ولم تستطع حركة الإخوان المسلمين أو حزب التحرير أن تحتل المكانة التي إحتلتها الناصرية مثلاً في كلا البلدين.

وظلت الهوية السنية هوية بسيطة خارج حدود الممارسة السياسية والوعي الذاتي. وهذا حال هوية الأكثرية بعامة. وقس على ذلك باقي الهويات باستثناء الهوية الكردية التي لم تسمح لها ممارسات الأنظمة أن تتحول إلى هوية نائمة أصلاً. غير أن شدة وعي الأقليات بهويتها أكثر من شدة وعي الأكثرية عموماً. وهذا يعود إلى بنية الجماعة النفسية.

فالشعور برغبة الحضور لدى الأقليات يولد لديها تضامناً قوياً من جهة ونزوعاً نحو تبني هوية جامعة والدعوة لها لتحقيق المساواة مع الأكثرية.

وفي كلا الحالين لا تحملها هويتها - من حيث المبدأ - على نزوع طائفي، ولكن هويتها متيقظة أكثر بسبب إحساسها بالاختلاف. وهذا أمر طبيعي.

ويجب الاعتراف أن الهوية السنية النائمة في سوريا والعراق لم تستيقظ إلا بعد زمن طويل من شعورها بالغبن التاريخي وعدم المساواة أمام السلطتين الحاكميتين اللتين احتكرتا بشكل شبه كامل عنصر قوة الدولة: الجيش والأمن وما جز ذلك من توسع سلطتي الجيش والأمن ليشمل حياة المؤسسات جميعها.

و الإشارة إلى هاتين الهويتين كان يتم سرّاً وعلمانية أحياناً غير أن استيقاظ

والاندماج بفعل العصبية الطائفية، فإن لبنان بالأساس لم يشهد مشروع الدولة بل تأسس على مبدأ التقاسم الطائفي للسلطة فقط.

وإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فإن البديل الوحيد للخروج من حال تحول الطائفة إلى طائفية هو إنجاز الدولة الوطنية - الديمقراطية العلمانية، ومنع أي حزب يتخذ من الطائفية مبدأ له، وإن مبدأ الديمقراطية العلمانية لا يستقيم مع وجود أحزاب ذات أيديولوجيات طائفية - دينية.

ولعمري أن وجود أحزاب شيعية متعصبة وحاقدة في العراق يعني أكبر كارثة في تاريخ العراق الحديث إذ عمل على تحطيم الهويتين العراقية والعربية معاً. كما أن وجود سلطة طائفية في سوريا قد حطم أهم مشروع قومي عربي في تاريخ العرب المعاصر، كما حطم المجتمع السوري نفسه.

ليس هناك سوى خيار واحد وحيد الدولة الوطنية - الديمقراطية العلمانية. أجل يجب لقيام الدولة فصل الدين عن الدولة، في دولة ديمقراطية لا وجود فيها للحق في قيام الأحزاب الدينية أو الأحقاد الطائفية.

الطائفية سواء كانت حزباً أو سلطة أو خطاباً جريمة تاريخية كبرى هي قتل للحياة وتدمير لإمكانية قيام الدولة، وأساس للحروب الداخلية ومدخل للولاءات الخارجية وتحطيم للسيادة الوطنية.

الهوية النائمة و الهوية المتخفية

الهوية النائمة هي في الأصل هوية ضعيفة نوعاً ما، وإلا لما غفت أصلاً، وما كانت لتغفو إلا لأن هناك هوية أقوى قد احتلت المكانة الرأس في الذات.

ففي لحظة من لحظات الوعي الأيديولوجي - السياسي بالعالم تنتصر الهوية الأيديولوجية والفكرية، فإما أن تصبح هوية دائمة قابلة للتجديد ويعبر عنها قولاً وفعلاً فتنتصر على سواها من الهويات التي ورثتها الذات كالهوية اليسارية أو الهوية القومية العربية أو الهوية القومية السورية أو الهوية العلمانية أو الهوية الفلسفية، وإذا ما نظرنا إلى هذه الهوية عن طريق السلب فإننا نتحدث هنا عن هوية تنفي ما يتناقض معها داخل الذات نفسها.

فإذا كنت قومياً مثلاً فإنك - ولا شك - تنفي هوية طائفية وإقليمية إذ من المستحيل أن تجتمع هاتان الهويتان معاً. وإذا إجتمع هويتان غير متناقضتين كالهوية القومية والهوية



**إن الهوية المنتصرة
أيديولوجياً وفكرياً
وفلسفياً هي منتصرة
في حدود تراجع الهوية
الأضيّق إلى الخلف
وعندها تغط بالنوم ولا
تستيقظ إلا إذا جاءت
ظروف حملتها على
الاستيقاظ**





ملف

المتخفية من إرثها السيئ وستحول دون يقظة الهوية النائمة. إن أخطر ما يواجهه المجتمع - أي مجتمع - هو صراع الهويات ولا سيما صراع الهويات الدامي، وليس هناك إلا حل واحد وحيد ألا وهو قيام الدولة الديمقراطية المدنية العلمانية التي تحوّل جميع الهويات إلى هوية وطنية وتجعل من ثقافتها ثراء يغني الحياة كما أشرنا.

الهوية والدولة

اعتقد أن - العرب - يعيشون حالتين متناقضتين بل قل حركتين متناقضتين:

الأولى: حركة موضوعية تنحو نحو التوحيد وتحقيق الوعي الذاتي بالانتماء. وهذا شرط ضروري غير كاف لتكون الأمة - الدولة.

تتم هذه الحركة في جميع المجتمعات العربية تقريباً دون قصد. تتجلى أكثر ما تتجلى هذه الحركة في الثقافة، كما أشرنا، على نحو واضح وجلي وقوي سواء نظرنا إلى الثقافة بالمعنى الأنثروبولوجي أو بالمعنى الإبداعي للكلمة. بل إن الثقافة بالمعنى الإبداعي تقوم بتعويض شديد لما تخرجه سياسات الدويلات. وعندي أن النخبة العربية المبدعة في مجالات الفكر والأدب والصحافة المكتوبة والإعلام التلفزيوني والسينمائي قامت وتقوم بدور لم يحصل لنخبة في العالم أن قامت به على مستوى خلق الوعي بالهوية في شروطينا. ولا شك أن هذه النخبة قد استفادت كثيراً من واقع موضوعي - هو واقع الاتصال اليوم، حيث زالت حدود المنع التي مارستها الدويلات سابقاً وأنفاً من هذه الدويلات. وإن كان الكتاب ما زال عرضة للاعتقال فإن وسائل انتشاره الشعبية عن الطرق الحديثة جعلت من الكتاب المنوع أكثر انتشاراً من الكتاب المسموح. وكل ذلك يتم بانتهيار شبه مطلق للجهاز الإعلامي - الأيديولوجي للدولة العربية، وعزوف البشر عن تصديق الأكاذيب غير المعقولة التي يبثها هذا الجهاز الأيديولوجي.. وهناك مظهر آخر من مظاهر هذه الحركة الموضوعية ألا وهو الموقف من الصهيونية وإسرائيل.

ففي الوقت الذي نشهد فيه ميلاً نحو ثبات الدول التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، وتأكيد الهوية كجنسية للدولة تشهد المنطقة وعياً شعبياً يميل إلى هويته العربية. فضلاً عن الميل المتعاظم لوعي الهوية الدينية.

إن المجتمعات العربية التي كانت مستعمرة والتي سارت شوطاً في طريق التقدم الموضوعي - وأهمه تفكك البنى القديمة - أصبحت تقع في تناقضات من حيث نظامها السياسي وصورتها وجوهرها. وبالتالي تقع في تناقض مزدوج: تناقض مع حركة العرب الموضوعية نحو الوعي بالهوية القومية،

الهوية السنية وضع النظامين في ورطة تاريخية لم يفكروا بالخروج منها أبداً على المستوى السياسي والمجتمعي.

في مقابل الهوية السنية والهويات الأخرى النائمة التي استيقظت على نحو نشط كانت تعمل على الأرض هوية متخفية لدى المثقفين بالأساس.

والفرق بين الهوية النائمة التي استيقظت والهوية المتخفية أن الأولى نامت بفعل غير إرادي واستيقظت بوصفها رد فعل، فيما الثانية حاضرة في الوعي ومتخفية بفعل إرادي عبر قول غير طائفي وهنا تكمن الخطورة.

كانت الهوية المتخفية تمارس التقية عن عمد ولكنها في الوقت نفسه كانت سعيدة بانتمائها الطائفي.

ما إن قامت الثورة وصار لزاماً على جميع المثقفين بعامة أن يتخذوا الموقف سراً أو علانية ما عادت الهوية المتخفية قادرة على التخفي فأعلنت حقيقتها بوصفها جزءاً من النظام المقاتل وذلك بحجة مواجهة المد الإسلامي الأصولي.

والحق أن لعنة السلطة لم تسمح للهوية المتخفية إلا أن تعلن عن موقفها على نحو يدعو إلى القرف وبدل أن تقدم البديل السياسي العلماني - الديمقراطي - البديل الوحيد الذي ينقذ البلاد تاريخياً راحت تكيل الاتهامات للعلمانيين واليساريين والديمقراطيين الذين يدافعون عن المستقبل الديمقراطي - العلماني لسوريا بأنهم عادوا إلى سنيتهم أو مالوا إلى الحركات الإسلامية، أو عبروا عن أحقاد خفية. وكان سلاحهم في ذلك الشتيمة.

مع أن جميع اليساريين والقوميين والعلمانيين بمن فيهم من دخل السجون بذلوا جهوداً هائلة مع النظام لإخراجه من ورطته التاريخية ومساعدته على إتخاذ مشروع جديد للإنقاذ، وما من مثقف يساري ديمقراطي إلا وكان يدرك الخطر المحدق بسوريا المستقبل. وهؤلاء لم يكن لديهم أصلاً هوية نائمة، فيما كانت الهوية المتخفية تمارس نوعاً من الإلهاء والشطارة الزائفة والغباء التاريخي.

هل هناك من خطر لاحق ليقظة الهوية النائمة وانكشاف الهوية المتخفية؟

نعم هناك خطر وخطر كبير. فالهوية المتخفية والمستيقظة بعد أن تحولتا إلى هويتين مقاتلتين فإن فكرة التسامح لديهما ستضعف لزمان ليس قصيراً، الهوية المنكشفة بعد الخفاء عزلت نفسها عن أن تكون جزءاً من قوى المستقبل.

والحق أن الهوية المستيقظة - بوصفها هوية ضعيفة - ستعود إلى حالها النائمة وقد تنتصر لديها مرة أخرى الهوية الكلية وهي وحدها - أي الهوية الكلية - المواطنة - الدولة الديمقراطية العلمانية ستحرر الهوية



ما إن قامت الثورة وصار لزاماً على جميع المثقفين بعامة أن يتخذوا الموقف سراً أو علانية ما عادت الهوية المتخفية قادرة على التخفي فأعلنت حقيقتها بوصفها جزءاً من النظام المقاتل وذلك بحجة مواجهة المد الإسلامي الأصولي





إن أجوبة كهذه هي بحث من النقيض البديل الذي أثبتت الأيام أنه لا يمتلك شروط تحققه. وعندي أنه من المستحيل تحقيق أي هدف من أهداف العرب دون المدخل السياسي لفهم الدول وسلطتها. أشرت فيما سبق إلى تناقض حركتين: حركة موضوعية جاذبة وحركة ذاتية نابذة. أعتقد أن التناقض الأولي هو بين مجتمع الدولة وسلطتها، وهو الذي أنتج الربيع العربي، ولا شك أنها مسألة في غاية التعقيد كما تبدو الآن في إطار النزعات المنتشرة للتغيير دون أن نلمس أثراً يذكر اللهم سوى بعض التكيف هنا وهناك، أقصد تكيف السلطة وهو تكيف لم يصل إلى تغيير ماهيتها.

ما يجب أن يكون نظرياً هو إنتاج سلطة مطابقة في العموم مع خيارات المجتمع أي مع الحرية في التعاقد السياسي والتعاقد الوطني والتعاقد الاجتماعي. «هذا الذي يجب أن يكون» أمامه عوائق تراكت في أغلب المجتمعات العربية، أهمها عائق إفراغ المجتمعات العربية من حياتها السياسية أو الحيلولة دون قيام شخصية سياسية في مجتمعات لم تعرف بالأصل الحياة السياسية. فاستمرار القمع مدة طويلة أنتج ضعفاً شديداً في فاعلية المجتمع بكل طبقاته وفئاته، وبخاصة الفئات الوسطى التي هي قلب المجتمع الحي.

الهوية والخصوصية

ينتمي مفهوم الخصوصية إلى حقل الثقافة والاجتماع والسياسية والقيم، إنه مفهوم يشير إلى الاختلاف الواقعي لتعيينات كل ما سبق، يشير إلى اختلاف التطور التاريخي

وتناقض مع المجتمعات التي تحكمها والتي أصبحت أكثر تقدماً من بنية هذه السلطة، ولم تستطع الدولة أن تتحول إلى كابح للحركة إلا بفضل أقصى درجات القمع والتخريب ولهذا تراها: تقدم خطاباً زائفاً حول السيادة، وخطاباً زائفاً حول تاريخها. فالسيادة بالمعنى الذي تقدمه الدولة العربية لا تعني سوى البقاء كما هي دون أي ارتباط بالكل العربي، وظاهر الخطاب هو عدم التدخل في شؤون الدويلات الأخرى. وكلما أحسّت هذه الدويلات بمأزقها التاريخي زادت من آلية الانكفاء على ذاتها اقتصادياً وسياسياً وبالغت من إجراءات السيادة الشكلية.

والسبب الأقوى لتوقعها يكمن في أن كل تكامل على مستوى الدويلات يؤدي بالضرورة إلى إضعاف سيادتها. هنا بالذات يكتمل مأزق الدويلة القطرية من حيث لا شرعيتها كدويلة ولا شرعية سلطتها بالذات. من هنا يكون الجواب على السؤال التالي هو من قبيل تحصيل حاصل: لماذا يصبح 300 مليون عربي يسكنون بقعة تمتد من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي تجمعاً هامشياً على مستوى العالم، وغير قادر على حل مشكلته الأساسية إزالة إسرائيل من الوجود.

هل هناك حل ومخرج من هذا المأزق؟

في اعتقادي أننا نعيش حالة الأجوبة الجاهزة غير المقنعة والتي لا تمتلك آلية تحققها.

كأن نقول مثلاً: إن مواجهة النذر السياسي تكمن في تحقيق الوحدة القومية، أو مواجهة الوضع الاقتصادي للدويلات غير ممكن إلا في إطار الوحدة الاقتصادية، أو أن تحرير فلسطين لن يكون إلا ثمرة اشتراك العرب جميعاً في الصراع.



ينتمي إلى الهوية التي يدافع عنها، وإلى الخصوصية التي يتوهمها، كل ما هناك نوع من التفكير المنبت. وهكذا يتحول الاختلاف والتنوع من ثراء واقعي للحياة ولل فكر إلى أيديولوجيا ضد الحياة والفكر ومصالح الأكثرية. ولعمري: إن الخصوصية هي أكثر المفاهيم التي تحولت إلى مفهوم تأمري سالب للحرية والتقدم.

الهوية والتاريخ: الهوية والوعي التاريخي لماذا نحن مثقلون بالتاريخ إلى الحد الذي لشدة ثقله على ظهورنا نعجز عن السير بل ولا نستطيع أن نحبو؟!

دعوني بداية أتوقف عند نحن وعند التاريخ، فمن نحن؟ وما التاريخ؟ يشير ضمير الرفع المنفصل هذا إلى قوم من الناس هم العرب، والذين يعيشون في عصر الثورة التقنية والإلكترونية والمعرفية عموماً، ثورة غيرت من علاقة الإنسان بالحياة والطبيعة عبر تقدم عاصف جداً.

ولكنهم في العموم مازال وعيهم بالحياة ينتمي إلى عالم ما قبل هذه الثورة العاصفة. أما التاريخ فيفهم منه الأحداث والوقائع التي تمت في الماضي بكل ما تنطوي عليه من صراعات وإيجابيات وسلبيات وشخص أساسية أو ثانوية، ولا تخلو أمة من الأمم ولا شعب من الشعوب ولا جماعة من الجماعات من تاريخ خاص. لكن التاريخ من جهة ثانية سيروية وتغير وتجديد.

عندي أن علاقتنا نحن بتاريخنا علاقة تسبينا الجانب الآخر من التاريخ ألا وهو السيروية والتغير. ويبدو لي أن هناك أساباً أساسية حالت دون تحررنا من أسر التاريخ واستمراره، عامل صراع وعامل تأخر.

أولاً إن الحنين للماضي الذي لم نعيشه حالة غريبة، لكنه نوع من النكوص المرضي بسبب وجود عوائق بنيوية موضوعية وذاتية تحول دون تحقيق الحد الأدنى، في كثير من الدول العربية، من الرضا بالحياة المعيشية، ولا يجدون في عالمهم ما يغريهم بالفرح به. فيولون وجوهم شطر ماض تلقنوه عبر عملية انتقائية ولم يشهدوه. إذ تختزن ذاكرتهم عالماً جميلاً قد تحقق بفضل رسالة سماوية صالحة لكل زمان ومكان. وبالتالي فإن الأمل معقود لديهم في إعادة استعادة التاريخ واقعيّاً، أي جعله هدفاً مستقبليّاً، وهنا تكمن المفارقة العجيبة، مفارقة أن المستقبل موجود في الماضي وليس في عالم اليوم، في التاريخ الذي كان وليس في الآتي.

يحيلنا الركود التاريخي إلى الاحتفاظ بصراعات الأمس السحيق وجعلها حاضرة كصراعات حدثت للتو. فيصبح ابن الحاضر مسؤولاً عن تاريخ جرى.

عودة إلى السؤال: لقد طرحت على صفحات جريدة "العرب" يوماً السؤال الآتي: من هم العرب، العرب بوصفهم يتوافرون على هوية؟

وفي العودة إلى الإجابة التي كانت قبل عامين تقريباً أجديني الآن أكثر اعتقاداً بوجود العرب بوصفهم هوية.

وكما أشرنا فإنه من الوعي الزائف والخطأ أن نسوي بين العرب والأيديولوجيا القومية. لأن مساواة كهذه توحد بين ظاهرة

للتجمعات البشرية. وليس لأحد أن ينكر خصوصية الإقطاع الشرقي العثماني عن خصوصية الإقطاع الأوروبي في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، كما لا أحد بقادر على نفي اختلاف تطور المجتمع الروسي في القرن التاسع عشر عن المجتمع الانكليزي.. وقس على ذلك اختلاف قيم أوروبا عن قيم جنوب شرق آسيا.. إلخ. عند هذا الحد يظل مفهوم الخصوصية أداة معرفية لفهم المجتمعات واختلافها.

غير أن هذا المفهوم، ما إن ينتقل إلى حقل الأيديولوجيا للتعبير عن الهوية حتى يفقد هذه الوظيفة، أي المعرفية، ويتحول إلى أداة تزييف للواقع، ومبرر لأهداف ومصالح متعددة. وأسطح حالة من حالات تحول مفهوم الخصوصية من مفهوم علمي - اجتماعي، إلى مبرر أيديولوجي، هو تحوله عندنا في بلاد العرب. وباستطاعتنا أن نرصد الحالات الآتية لمثل هذا التحول الذي أطلقنا عليه: أيديولوجياً الخصوصية.

أولاً: الخصوصية في أيديولوجيا السلطة: فلقد بات من المتفق عليه أن السلطة في الوطن تسعى عبر الخصوصيات إلى التحلل من الأهداف المشتركة للعرب. غير أن السلطة في بلدان العرب تحتج دائماً بمفهوم الخصوصية لتأكيد هوية أبدية غير قابلة للتغير، فتتحدث عن اختلاف التطور بيننا وبين أوروبا، واختلاف القيم والعادات.. إلخ. إذ ذاك يصبح التخلف حالة طبيعية ناتجة بالضرورة عن هذه الخصوصية.

يضاف إلى هذا القليل الأيديولوجي، قيل آخر، يسوقه مثقفو التجزئة وحراس الطائفية، مفاده أن هناك خصوصيات لكل قطر عربي تمنع قيام الوحدة، أو أي شكل من أشكال الدولة الأمة.

ولو تأمل أيديولوجيو الخصوصية هؤلاء للخصوصية داخل أوطانهم بالذات، لكفوا عن هذا المقييل، لأنهم سيتوصلون حتماً إلى استحالة وجود القطر الواحد نفسه.

فالم تأمل لخصوصية طرابلس الشام واختلافها عن خصوصية بيروت الشرقية لدعا إلى الانفصال، وإقامة اتحاد بين حمص وطرابلس الشام وإلى الوحدة بين جبل لبنان ووادي النصارى في سوريا. وقس على ذلك خصوصيات شرق الأردن المتماثل مع حوران وجبل العرب.. وتشابه شمال شرق سوريا مع شمال غرب العراق..

ولمن لا يعلم فإن شمال روسيا يمتلك من الخصوصية المميزة عن جنوبها أكثر بكثير مما يمتلك المغرب من خصوصية تميزه عن فلسطين، بل إن لهجة القلمون صعب فهمها على الحوراني من لهجة أهل تونس..

ثانياً الخصوصية في الأيديولوجيا الإسلامية، ما إن يطرح مثقف عربي ضرورة التنوير والحداثة والديمقراطية والعلمانية وتحرير المرأة والتجديد والدخول في روح العصر حتى ينبري الأيديولوجي الإسلامي إلى القول: وماذا نفعل بخصوصيتنا وقيمنا وديننا وهويتنا، ثم يروح متهماً خصمه بالتغريب والعدمية وما شابه ذلك من أوصاف، وكأن الهوية قد قُذت مرة واحدة وإلى الأبد.

أبو الخصوصية الدينية هذا إذا ما غربلته فلن تجد في نمط حياته ما

والتحية والزواج والقرابة والقيم المعشرية رغم ما أصابها من تزعزع مازالت مشتركة. أما إذا ما تحدثنا عن الثقافة المبدعة فإننا نحصل على أقوى برهان على العامل الجاذب للهوية العربية والتعبير الأصق على المتحد الثقافي.

فالشعر والرواية والقصة والمسرح والفكر والفلسفة والفن التشكيلي والسينما والدراما، وهذا المكتوب كله باللغة العربية والمسموع بها جعل من النخبة العربية مصدر وعي بالانتماء العربي. اللغة هنا ليست مجرد أداة استعمال كما الإنكليزية بالنسبة للأفريقي أو الهندي، بل هي هوية تفكير وإبداع لأنها لغة إثنية وثقافة أمة تبحث عن معادل لهويتها الإثنية والثقافية.

وكل الثقافات المبدعة مهمومة أصلاً بما يماثل الهم العربي وتعبر عن حياة الناس بمعزل عن مستويات التعبير وموضوعاته. ولا يقلل أحد من دور النخبة ووظيفتها في وعي الهوية المتجددة عبر الثقافة المبدعة.

إن غياب الجوهر الحقيقي للدولة المعاصرة والتي تقوم على أساس المواطنة والمساواة، والاكتفاء بسلطة تؤكد التمايز (الهوياتي) وتحول الهوية إلى عصبية متعصبة هو الذي يفسر لنا عدم انتصار الهوية الجامعة (هوية الدولة).

إن فكرة (الدولة - الأمة) على ما فيها الآن من طوباوية، هي الحل الأمثل لمشكلة الهوية في الوطن العربي.

فكما أن فكرة الدولة تخلق فكرة المواطنة والمساواة، فإن مفهوم الأمة يحقق حال الانتساب إلى الأمة، لكل المتعدد الهوياتي. إذ أن الأمة لا تنفي تعدد الإثنيات داخلها والهويات المستندة إلى الإثنية، بل إن (الأمة الدولة) - أو (الدولة الأمة) تفتني أكثر بحضور الهويات بالمعنى الأنثروبولوجي - الإنساني للكلمة وتقضي على شروط تحول الهوية إلى أيديولوجيا.

وقائل يقول: إن الأمة - الدولة حالة قديمة تعود إلى ما قبل العولمة، ثم إنها عودة إلى خطاب قومي عفا عليه الزمن.

أن تكون العولمة قد تجاوزت فكرة الأمة - الدولة فهذا قيل أيديولوجي بامتياز، فالعالم كل العالم مازال في حالة الأمة الدولة من أميركا إلى الصين.

ويجب أن لا ننظر إلى الأمة - الدولة عربياً من زاوية الدولة المركزية الواحدة، بل من زاوية اتحاد دول لا تلغي الدولة القطرية، من جهة، ومن زاوية النظر إليها على أنها سيرة تنتج ذاتها على نحو دائم، فليس من المعقول التاريخي أن يكون العرب واقعة موضوعية جداً دون أن يكون لهذه الواقعة الموضوعية معادل سياسي، أجل فالهوية تحتاج إلى صورة، والماهية تحتاج إلى وجود.

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات

موضوعية هي العرب، وبين ظاهرة أيديولوجية هي الأيديولوجيا القومية. وهذا التوحيد الزائف يخلق لدى بعض الأقوام غير العربية نزعة تعصبية ضد العرب، بل ويبرر ظهور الهويات الطائفية المتعصبة والتأخرية، ويساعد الوعي الديني المتطرف على التوسع. العرب هم واقعة بشرية إثنية-ثقافية. هناك قوم على هذه الأرض يسمون بالعرب. تماماً كما هناك أقوام تسمى: الكرد والأرمن والألمان.. الخ. فضلاً عن ذلك هناك وعي ذاتي بالانتماء إلى هذه الإثنية-العرب.

العرب-إثنية ووعياً-واقعة موضوعية وليسوا واقعة أيديولوجية. بل ما كان يمكن للأيديولوجيا القومية أن تظهر إلى الوجود لولا وجود العرب بوصفهم واقعة موضوعية. والأيديولوجيا القومية ثمرة رغبة في شكل وجود العرب المأمول وليس في خلق هذا الوجود.

العرب والحال هذه هوية دون النظر إلى درجة فاعليتها في الحياة، هوية موضوعية لا هوية "رغبوية" أو فكرية أو أيديولوجية، ولهذا فهي من نمط الهوية الثابتة. بل إن الاحتجاج على هذه الهوية ينبع من قبل المنتمين إليها.. الخ. تكمن مشكلة العرب في أنهم قوم متعددو الدول، كما أشرنا. وهذا يخلق وعياً ذاتياً ملتبساً، ولكن لا ينفي الوعي الذاتي الأقوامي.

ولهذا فإن غياب الدولة الأمة، الهدف المؤسس للأيديولوجيا القومية لا يعني غياب العرب. بل يعني غياب العرب الدولة-الأمة ويقي على الوعي بهذا الغياب بوصفه سلباً للإرادة.

وبالتالي يجب أن نميز بين الأيديولوجيا القومية ومنطلقاتها النظرية، والتي بدأت من النصف الثاني من القرن التاسع عشر في بلاد الشام والعراق من جهة، والحس القومي العفوي الذي راح ينمو بوصفه نمطاً من الثقافة المستندة إلى الشعور بالانتماء إلى العرب.

بل وقد دلل الربيع العربي على أمر في غاية الوضوح ألا وهو أن العوامل النابذة -الدولة القطرية- لم تستطع أن تلغي العوامل الجاذبة بين العرب.

غير أن العامل الأساسي، وإن كان قادراً على خلق الاصطفافات العربية-العربية المعبرة عن الهموم المشتركة حتى لدى الأنظمة ليس هو العامل الرئيس في عملية الجذب هذه. بل العامل الرئيسي هو العامل الثقافي بمعنييه: الأنثروبولوجي والإبداعي.

وإذا كان صحيحاً أن التحديث والحداثة قد زعزعا من وحدة المشترك الثقافي الأنثروبولوجي فإنه لم يلغ السمات المشتركة لهذه الثقافة، بل وأفضى إلى تشابه في عملية التحديث والحداثة والتغريب، فالحدود السياسية لم تستطع أن تلغي المتحد الثقافي لفلسطين والأردن وسوريا ولبنان. ولا المتحد الثقافي بين بلاد الشام والعراق فالثقافة الموضوعية في هذه البلدان: عادات الأفراح والأتراح وطقوس الولائم

العرب يحررون يوم الجمعة

اختبار الهوية وعرب النكبة الكبرى

من «عروبة» كعب بن لؤي إلى «جَمْع» الثورات

إبراهيم الجبين

من الجور اختزال الهوية العربية وتمظهرها الفكري والسياسي والثقافي في حيثيات القرن العشرين وما ظهر فيه من تيارات وأحزاب قومية عربية ومنظرين. أي في زمن ما عرف بالثورة العربية الكبرى ثم زمن المذ القومي، وما تلاهما من تداعيات درامية. حتى بواكر التفكير القومي المتأثرة بالفلسفة الغربية، الألمانية منها بالأخص، والتي أعلنت عن ذاتها أواسط القرن التاسع عشر وأواخره، لم تكن هي الإعلان الحقيقي والوحيد الذي يمكن من خلاله اقتفاء الأثر، وصولاً إلى ما يمكن أن نسميه «محنة الهوية العربية» اليوم.

تخرج يوم الجمعة فهي إذن ثورات متطرفين ولم يكن هذا في الواقع سوى تعبير منسجم مع سياقه التاريخي يؤكد من جديد على أن الربيع الديمقراطي «عربي». بدت العروبة تياراً ثقافياً جامعاً للأعراق والأديان وقبة معرفية على حد وصف الراهب المسيحي الإيطالي الأب باولو دالوليو الذي دافع عن هذه الفكرة مرات ومرات، في أبحاثه ومحاضراته وحواراته، واصفاً إيّاها بأنها تجاوزت فكرة المتوسط جامع الحضارات على ضفافه الشمالية والشرقية والجنوبية. إلى كونها مظلة واسعة للجميع. عبر اللغة العربية من جهة وعبر الانفتاح الكبير للعرب على بقية الثقافات، فباتت ملاذاً لهم وحاضناً لتفاعلهم المشترك. فلم يذكر التاريخ مرة واحدة اندلع فيها نزاع عرقي من قبل العرب ضد غيرهم في البلاد التي حكموها طيلة أربعة عشر قرناً.

يثير هذا التصور بالطبع حفيظة من تضرروا من حكم البعثيين في العراق وسوريا، لا سيما الأكراد والإسلاميون سنة وشيعة. إذ يرون في ممارسات الحزب في البلدين تمظهراً عنيفاً للشوفينية والعنصرية تجاه بقية الأعراق، من غير العرب. بعد أن طبق النظامان البعثيان مبادئ تنادي بالوحدة العربية ورفع القيم العربية فوق كل شيء، بينما كانا يستثمران فيها مثلما استثمرا في الاشتراكية والحرية والديمقراطية والعدالة.

اختصار العرب بالمسلمين

العروبة كثقافة، مسألة لا يمكن الخلاص منها موجودة في العادات والتقاليد واللغة والتاريخ والذاكرة الجمعية والتواصل الإنساني اليومي بين العرب. وهي حالة متجذرة تتجاوز الغلاف الأيديولوجي للفكرة القومية.

وكان من أول مظالم تلك المسألة، القول بأن التاريخ العربي يبدأ بالإسلام وهي واحدة من مشاكل تفسير النص ظاهراً وباطناً. في سورة يوسف يقول القرآن «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» ولكن

والأجدر من وجهة نظري هو الشغل على مفهوم «العروبة» والبحث في ظلاله التي اتسعت منذ القدم، وأخذت أبعاداً أكثر من مجرد هوية عرقية أو سياسية، وتم استثمارها من قبل الأحزاب السياسية التي استثمرت معها غيرها من المفاهيم لإعطاء ذاتها شرعية بين العرب ومن يسكنهم من الشعوب تلك البلاد الممتدة من المحيط إلى الخليج. فقد كانت لحظة إطلاق كعب بن لؤي كلمة «الجمعة» على يوم كان يسمى «العروبة» كانت تجتمع العرب فيه من هنا وهناك، لحظة فارقة تعتبر عما أراده الرجل وتصل القديم بالجديد، حين تعود لتظهر من جديد بدءاً من العام 2011 في خروج العرب في مظاهرات احتجاجية ليس مصادفة أن تكون كل جمعة، وتحمل أسماء «جمعة الحرب» «جمعة الكرامة».. الخ.

ويذهب الزبير بن بكار في كتاب «النسب» إلى أن أول من جمّع وأطلق اسم الجمعة على هذا اليوم هو كعب بن لؤي بن غالب، وهو أحد أجداد النبي محمد. فقد «جمّع بالناس وكان يعظهم ويذكرهم ويخبرهم أن الله سيبعث نبياً في العرب، وأنه سيكون من نسله ويأمرهم بمتابعته وطاعته. وقبل ذلك فالجمعة لم تكن تسمى الجمعة، وإنما كانت تسمى يوم عروبة أو يوم العروبة». ويذكر علماء اللغة أن أيام الأسبوع (السبت والأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس والجمعة) لم تكن أسماؤها عند العرب القدماء هكذا. وإنما كانت لها أسماء أخرى. كانت كالاتي «أول، أهون، وجبار ودبار ومؤنس وعروبة و شيار». وبسبب شهدهم على ذلك بقول الشاعر الجاهلي «أؤمل أن أعيش وأن يومني/ لأول أو لأهون أو جبار/ أو التالي دبار فإن أفته/ فمؤنس أو عروبة أو شيار».

هناك كانت الهوية، التي انتبه إليها أصحاب المشاريع الجديدة فأسبغوا عليها الطابع الديني المقدس لأول مرة، قبل أن يفعل هذا في أيامنا هذه من أراد صبغ الحراك المجتمعي الثائر بصبغة دينية، سواء كان معه أو ضده، ولذلك ظهر من قال «ها هي المظاهرات تخرج يوم الجمعة، فالربيع إسلامي إذن» بينما قال الآخر «ما دامت المظاهرات

المنتجات الفكرية والثقافية العربية التي تم تصديرها من قبل العرب خلال الزمن الماضي والقريب، فيما لو انهارت قبة العرب الحضارية؟

الجديد من أجل الأصيل

تختبر الهوية العربية كل لحظة في البحث عن مشروع مختلف لا يتشابه مع ما كفر به الناس ولا يستنسخ التجربة الناصرية أو تجربة البحث. قدر هذا المشروع أن يحمل على الثقافة والتنمية لا على الأيديولوجيا. هذان العنصران اللذان كابدا الكثير تحت قبضة الاستبداد.

تختبر الهوية العربية في طرح جديد نحو الآخر، هذه المرة. الآخر الذي عانى مما طبقه عليه الاستبداد من "تعريب" قسري، لحياته وقراه وأسماء أطفاله وتعليمه وذاكرته. تختبر الهوية العربية اليوم في التخلص من عقدة جلد الذات وازدراء الثقافة والإمكانات الخاصة بالعرب أنفسهم. تختبر الهوية العربية في مواجهة استحقاق الوجود بين الأمم. فلم يعد الماضي المجيد قادراً على تغطية عورة الحاضر المنحط. تختبر الهوية العربية في تقديمها لذاتها عبر الثقافة التي تجري صناعتها وعبر منظومات أخلاقية جديدة مقترحة على المجتمعات.

لم تتوقف أسئلة الغرب عن أسباب اندلاع الانتفاضات العربية، ولم تهدأ مراكز الأبحاث عن مناقشة المقدمات التي أدت إليها. بينما اعتبرتها أنظمة الحكم مؤامرة عليها. لكن الضرورة الحتمية لتحولات الهوية باعتقادي هي المسبب الأكبر والعامل الرئيس في تفجير الأوضاع في العالم العربي. فما كان ممكناً التأقلم معه خلال القرن العشرين، صار مستحيلًا في زمن العولمة وانفجار المعلومات وثورة الاتصالات. عهد انتهى، علمياً لا شعاراتياً ولا أيديولوجياً.

بحث الهوية اليوم عليه أن ينتقل من حقل التأصيل النظري إلى ميادين الحياة. فكما أن ثورة العلم الحديث وفائق الحداثة، تدفع الشعوب إلى التطلب، فهي في الوقت ذاته تفرض على المفكرين تغيير أدوات العمل واستعمال الجديد لإنقاذ الأصيل.

يتطلب الأمر اليوم أعمال البحث العلمي في المناطق المستقرة من العالم العربي، بالتوازي مع إنقاذ الهوية الإنسانية والثقافية للعرب في البلاد التي تدور فيها رحى الحرب والتي عرّضت العرب لنكبتهم الكبرى، لا نكبة التدمير والقصف والتجهير وحسب بل نكبة تآكل الشخصية وصعود الشراذم وهجمة الأعداء القدامى (الإيرانيون الذين يغزون الخراب ويمولونه).

لكن هذا كله هو بالتحديد ما يشعل أوار الهوية من جديد. ما بين عروبة العرب القدامى وعروبة اللحظة، كان يوم الجمعة علامة فارقة، كما أسلفت لجمع العرب وإعادة صهر الفكرة، وخلقها من جديد.

كاتب من سوريا مقيم في ألمانيا

في موضع آخر يقول "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ" وليس مصادفة أن يكون موضع هذه الآية هو سورة "الجمعة" بالتحديد. لكن المفسرين سارعوا إلى فهم الأميين على أنهم من جهلة الأعراب البدو، وأن الإسلام هنا جاء ليخرجهم من رعائيتهم وانحطاطهم إلى التحضر، مختصرين العرب كلهم في كلمة "الأميين" التي قال عنها ببساطة مفسرو القرآن بتسرّع وربما بنية مسبقة الكلمات التالية: قال ابن عطية "الأميين": يراد بهم العرب، والامي في اللغة الذي لا يكتب ولا يقرأ كتاباً، قيل هو منسوب إلى الأم، أي: هو على الخلقة الأولى في بطن أمه، وقيل هو منسوب إلى الأمة، أي على سليقة البشر دون تعلم، وقيل منسوب إلى أم القرى وهي مكة، وهذا ضعيف، لأن الوصف بـ "الأميين" على هذا يقف على قريش، وإنما المراد جميع العرب.

بينما قال القرطبي، قال ابن عباس: الأميون العرب كلهم، من كتب منهم ومن لم يكتب، لأنهم لم يكونوا أهل كتاب. وهكذا فعل أهل اللغة، قال الراغب الأصفهاني: والامي هو الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وعليه حمل: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ) قال قطرب: الأمية: الغفلة والجهالة، فالامي منه، وذلك هو قلة المعرفة، ومنه قوله تعالى "وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يِعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أُمَانِي". وقال الفراء: هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب، "والثبيّ الأمي الذي يحدّثه مکتوباً عندهم في الثّورة والإنجيل" قيل: منسوب إلى الأمة الذين لم يكتبوا، لكونه على عادتهم كقولك: عامي، لكونه على عادة العامة، وقيل: سمي بذلك لأنه لم يكن يكتب ولا يقرأ من كتاب، وقيل: سمي بذلك لنسبته إلى أم القرى. وهكذا أصبح العرب ما قبل الإسلام تاريخاً محوياً في التراث والوعي الجمعي. ولولا جهود كبار الباحثين النادرين مثل المؤرخ العراقي العملاق جواد علي لفا أطلع العالم على "تاريخ العرب قبل الإسلام" كما هو اسم مؤلفه العظيم. بعدها بدأ البحث في الممالك المتحضرة التي سبقت ظهور الدين الجديد في مدينة من تلك المدن العربية القديمة (مكة).

الهوية التي تناوب أهل المشرق والمغرب على تكريسها وشرحها والحديث عنها. لم تكن بمعزل عن عواصف تهب من هنا وهناك، حاولت التقليل من شأن العرب وتقزيم مكانتهم التاريخية والحضارية. وما كان يقال في لحظة تحرك جيوش قادية سعد بن أبي وقاص لهدم عرش كسرى، من أن العرب هم "شاربو بول البعير" يقال اليوم عن العرب من شعوب وأقوام لولا تحضر العرب معهم لتمدت إبادتهم خلال القرون الماضية، ومن دون ذلك ما استمر وجودهم حتى عصرنا هذا. بينما كان صانعوا الحضارة العربية، عرباً وكرداً وتركاً وأمازيغ وزنجاً مسلمين ومسيحيين ويهودا، علماء ووزراء وفلاسفة وأطباء وشعراء وغيرهم.

يتبادر إلى الذهن سؤال في لحظة اختبار الهوية هذا الذي يمر به العرب. فبعد أن انقلبوا على مفهوم العروبة ظناً منهم أنه من صناعة الاستبداد الذي انتفضوا ضده، ما هو مصير ملايين

صراع الهويات وتجلياته في الفكر والثقافة والاجتماع

جاءد الكريم الجباعي

الهوية، التي يشير إليها عنوان هذه المقاربة، منظومة ثقافية، بالمعنى الواسع للثقافة، بما هي نظام علاقات متكامل، من العادات والتقاليد والممارسات والمهارات والمعارف والقواعد والمعايير والمحرمات والاستراتيجيات والمعتقدات والأفكار والقيم والأساطير، تستمر من جيل إلى جيل، ويستعيدها كل فرد، من أفراد الجماعة المعنية أو المجتمع المعني (ويمكن أن يخرج عليها أو يتجاوزها، كلياً أو جزئياً)، وتولد "التعقيد" الاجتماعي، وتجذده. وتجمع في داخلها ما هو محفوظ ومنقول ومكتوب، وتتضمن مبادئ الاكتساب ومناهج الفعل [1]. وهي نظام متسق داخلياً بنحوه الخاص الشبيه بنحو (قواعد) اللغة، التي تتكلمها الجماعة. هذا التعريف الواسع للثقافة - الهوية ينطبق على الجماعات أو المجتمعات الصغيرة (COMMUNITIES)، في كل مجتمع، انطباقه على المجتمع الكبير أو المجتمع الكلي (SOCIETY). فحيثما توجهنا، في أي مجتمع، نجد مجتمعات صغيرة، لكل منها منظومتها الثقافية، التي تحرص على الحفاظ عليها وإعادة إنتاجها، ما لم تندمج في المجتمع الكلي، فتتفكك المنظومة، بفعل "الكيمياء الاجتماعية"، ويندمج جزء منها في ثقافة المجتمع الكبير، ويتحول الجزء الآخر إلى فولكلور وتراث، يربطان حاضرها بماضيها، ويعينان الفرق بين الفردي والنوعي أو بين الخاص والعام، في حياتها وثقافتها.

والعنيف والمهزوز [3]. ولما كانت السياسة ممارسة فحسب، ولا تكون إلا كما يكون من يمارسونها، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة، فإنه لا يمكن فهم سياسات الهوية ونزاعاتها، إلا بالكشف عن المبادئ التي تؤسس السياسة. في هذا السياق، ثمة مقاربتان نميل إلى أخذهما في الحسبان معاً: المقاربة البطركية التي قدم فيها هشام شرابي إسهاماً مميزاً، ومقاربة "الشيخ والمريد"، التي بلورها عبد الله حمودي، إضافة إلى مفهوم العصبية الخلدوني، الذي طوره محمد عابد الجابري ومصطفى حجازي، من موقعين مختلفين. هذه كلها تشير إلى علاقة تاريخية بين العقيدة والسياسة، كشف كمال عبداللطيف عن جذورها في كتابه "في تشريح أصول الاستبداد"، ويمكن أن تساعد في اكتشاف جذور النزاعات الإثنية والمذهبية، على اختلاف صورها في الماضي والحاضر.

فما يجعل الهويات مغلقة وثابتة، خلافاً لطبيعة من ينتجونها، هو ترجمة رأس المال المادي (الناتج من العمل) ورأس المال الاجتماعي (الناتج من الفاعلية/الانفعالية) إلى سلطة فظة، وطاعة غير مشروطة، وترجمة رأس المال الثقافي إلى سلطة ناعمة وأثباع طوعي غير مشروط أيضاً، ومنح هاتين السلطتين مقبولة عقلية وأخلاقية. يمكن إجمال هذه العمليات بترجمة الثقافة الهوية إلى سياسة هوية. ومن طبيعة السلطة أنها تحوّل شروط إمكانها، أي علاقات القوة الماثلة في فضاء الجماعة أو المجتمع إلى قوة مركزة ومركزة، وتحوّل منتجها إلى موضوع لهذه القوة، وأنها تبسط نفوذها على الثقافة تمهيداً لبسطه على الأشخاص، فتتحول المقبولة التأسيسية

الاندماج الاجتماعي مرهون بتحويلات عميقة في الهيكل الأساسي للمجتمع، تفضي إلى مجتمع مدني، هو فضاء من الحرية، ودولة سياسية، تكفل الحريات الخاصة والعامة، وتضمن الحقوق المدنية والسياسية لجميع مواطناتها ومواطنيها بالتساوي. قبل هذه العتبة المدنية، تظل الهويات المختلفة فضاءات خاصة مغلقة على ذاتها، إلى هذا الحد أو ذاك، بحسب ما يكون النظام الاجتماعي والسلطة السياسية. نلاحظ هنا أن النظام الاجتماعي البطرقي أو البطرقي المحدث، والسلطة المستبدة يتصاديان مع المنظومات الثقافية المغلقة. بل إن السلطة المستبدة، إذ تستثمر في اختلاف المنظومات الثقافية، فتستيسها: تقرب بعضها، وتقضي بعضها الآخر، وتمنح بعضها امتيازات على حساب غيرها، (وفقاً لمبدأ: فَرَّقْ تسد)، تحوّل الجماعات الإثنية والمذهبية إلى عصبيات، على صورتها ومثالها، بما هي سلطة عائلة ممتدة أو عشيرة، ونواة عصبية موسّعة، إثنية - مذهبية، أو حزب عقائدي. وذلك هو جذر سياسات الهوية وصراع الهويات وأساسهما. فلا يزال مفهوم العصبية الخلدوني أداة ناجعة لتحليل النظم الاجتماعية - السياسية في العالم العربي [2].

المناخ العصبوي، حيثما تتجابه العصبيات، ينطوي على جملة من الإشكاليات، من أهمها إشكالية الهوية والذات، وإشكالية التراث والمعاصرة، والعلاقة بالآخر المختلف، محلياً وعالمياً، وخاصة العلاقة بالغرب، (إشكالية الاعتراف المتبادل والثقة والتعاون)، علاوة على إشكاليات المساواة والحرية والعدالة، وعلاقة الفرد بالمجتمع والدولة، وعلاقة المجتمع بالدولة. وقبلها جميعاً إشكالية "الانتماء الجذري إلى النوع الإنساني بدلاً من الانتماء الهويي الصاخب



كانوا، ولا يزالون، بلاء ونقمة على المبدعين ودعاة الإصلاح [4]. وبهذا تكون السلطة هي العامل الرئيس في التوترات الإثنية والمذهبية وتطورها إلى نزاعات وحروب. والحالة السورية نموذج شديد الوضوح. فما كان للمجتمع السوري أن يظل جماعات هوية لو لم تكن السلطة كذلك، خاصة بعد أن احتكرت المجال العام وجعلت من الدولة "دولة البعث" ومن سوريا "سوريا الأسد". فلا يقوم استبداد من دون عقيدة تسوّغه وتعقله.

ثمة إذن تضامن تاريخي بين العصبية والعقيدة، يجعل مصير العقيدة أو المذهب مرتبطاً بمصير العصبية وبالعكس، بهذا يمكن تفسير الانشقاقات المتتالية في "الإسلام"، وتراخي منظومات الانتماء والولاء أو تفككها، وتشكل عصبيات جديدة وظهور ملل ونحل جديدة. كما يمكن تفسير ما آلت إليه العقيدة الشيوعية بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، وعقيدة

لدى هؤلاء، إما إلى طاعة غير مشروطة وإما إلى مقاومة غير مشروطة، سواء باسم الهوية ذاتها أو باسم هوية وهويات أخرى منافسة، واللامشروطية، في المبادئ والأهداف، هي ما يولد التطرف والعنف.

إذن، تكمن جذور المشكلة الهوية في العلاقة التداخلية/التخارجية، لا الجدلية، بين الثقافة والسلطة، لأن صراع الهويات يلغي الجدل (الديالكتيك) والعقل الجدلي، ويستبدل بهما المساجلة والجدال، فلا يعود الواقع مرجعاً للفكر وضمانة للحقيقة، وبهذا تتشابه الأيديولوجيات. فما من سلطة مستبدة إلا كان همها الرئيس أن تحتكر الحقيقة، وتسيطر على المجال الثقافي وعمليات إنتاج الثقافة وإعادة إنتاجها، وكان مصيرها يتوقف على مدى نجاحها أو إخفاقها في ذلك. فالمستبدون لا يقبلون أن يكون هناك من هم أكثر غيرهم على "الثقافة" بوجه عام وعلى الدين بوجه خاص، ولذلك



كانت هذه الثقافة ثقافة السلطة المركزية، التي تملك وسائل التعليم والنشر والتعميم، وسلطة التفسير والتأويل واصطفاء الدلالات، وإدماج التصورات الفردية المختلفة في تصور مركزي تكسبه السلطة طابع الشمول والحقيقة.

بالمقابل، "الغرب" شبه اختراع شرقي. وفي ما يخصنا، هو شبه اختراع "عربي - إسلامي". مع فارق جوهري يتلخص في أن صورة الغرب في أذهان العرب المسلمين هي صورة المستعمر في ذهن المستعمر، أو صورة القوي في ذهن الضعيف والمتبوع في ذهن التابع، وانعكاس ثقافة المركز على المحيط، ومعنى المتن على الهامش والتقدم على التأخر. وهو، كتنقيضه، اختراع سلطة مركزية، سياسية أو لاهوتية، وإن كانت هامشية أو خاضعة. لذلك يمكن إدراج معارف العرب والمسلمين عن "الغرب" في باب المعارف الخاضعة، التي قدم فيها ميشيل فوكو إسهاماً مميزاً [6]. السؤال الذي يطرح نفسه بقوة: لماذا لم تتغير صورة الغرب في الثقافة العربية - الإسلامية المعاصرة بعد جلاء المستعمرين وانقضاء عصر الاستعمار التقليدي، المباشر؟ قد لا نجد جواباً معقولاً إلا في الثقافة؛ فالثقافة، في الحالين هي العامل الرئيس في عملية/عمليات "إعادة الإنتاج" [7]، وإعادة إنتاج هوية جوهريّة أو ماهوية (essentialism) للذات وللآخر، وإعادة إنتاج تمثّل (representation) صورة الآخر أو استحضارها، لدى كل محاولة لتحديد الذات أو تعريفها.

إنّ، نحن إزاء تحديد متبادل بين الشرق والغرب قائم على جذر أسطوري مشترك، هو المركزية الإثنية (ego centralism)، بما هي صورة جمعية عن نرجسية الذات ومركزيتها في الكون، وإزاء خطابين متقابلين يمتحان من الجذر نفسه، تدعم كلّ منهما تمثّلات وصور ومؤسسات ومذاهب فكرية وسلطات مركزية. ذلك مما يجعل منهج الاستشراق أو ذهنية الاستشراق والمنهج المقابل أو الذهنية المقابلة يتعدى أو تتعدى التقاليد الأكاديمية إلى تفریق وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، باعتبارهما هويتين جوهريتين متعاليتين على التاريخ وسنن التطور. ذلكم أحد جذور الأصولية والعنصرية، على اختلاف أشكالها، الإثنية والدينية، في الشرق والغرب، وأحد عوامل التوتر بينهما بعد انحسار الظاهرة الاستعمارية.

ما يهمنا بصورة أساسية هو نقد ثقافة ما بعد الاستعمار، أي الثقافة المتسيّدة في العالم العربي، وفي كل بلد على حدة. إذ "الثقافة العربية" و"الثقافة العربية الإسلامية" مفهومان شاملان شمولاً مضللاً، لا يقصي الثقافات غير العربية، في العالم العربي، فقط، بل الثقافات الفرعية التي تنسب

البعث بعد سقوط نظام البعث في العراق وترنّحه في سوريا، والأمثلة الأخرى أكثر من أن تحصى. فالمناخ العصوي، الذي وصفناه، يولّد استقطاباً اجتماعياً - سياسياً، يتظاهر في صيغة صراع أيديولوجي، لا ينجو منه المثقفون إلا نادراً، وينتج شقوقاً وفراغات في الهيكل الاجتماعي تتسرب منها الأطماع الخارجية، فيتعزز الاستقطاب الداخلي، وينجدل على استقطابات إقليمية ودولية تشوّه وعي المثقفين ونظرتهم إلى العالم، ومن ثم، إلى المجتمع والإنسان، وإلى المرأة خاصة.

وثمة تلازم لا يخطئه النظر العقلي بين صراع الهويات والتحاجز الاجتماعي وتعثر بناء الدولة الوطنية وبين الانغلاق الثقافي والانحطاط الأخلاقي. نعني بالانغلاق الثقافي احتباس المثققات والمثقفين في الأطر الأيديولوجية أو العقائدية: الإسلامية والقومية والاشتراكية، وقد غدت "هويات قاتلة" كالهويات المذهبية، ونعني بالانحطاط الأخلاقي شيطنة الآخر المختلف وتكفيره أو تخوينه، والتنكر لإنسانيته، وهدر كرامته، واللامبالاة بحقوقه، بما فيها حق الحياة.

الهوية، بما هي انغلاق ثقافي وانحطاط أخلاقي، جعلت من الثقافة العربية المعاصرة ثقافة سلفية وأصولية، وكانت ولا تزال العقبة الكأداء في طريق ارتقائها إلى الكونية والمعاصرة. السلفية والأصولية، وهما سمتان للعقائد القومية والإسلامية والاشتراكية، عند العرب، تنتجان التعصب والعنف، تدلان على عدم تقبّل العرب المعاصرين لأنفسهم، وعدم تقبلهم للعالم. هذان العدمان يثويان في أساس عدم تقبل الآخر المختلف، كما هو، وتمثيله استيهامياً وفقاً لهذه العدمية. فما الذي يحجب عنا حقيقة الآخر المختلف سوى العدمية؟ الموقف من "الغرب"، ومن الحداثة والديمقراطية والعلمانية رائج ومعيّار.

"الشرق شبه اختراع أوروبي" [5]، أي أن صورة الشرق في أذهان الغربيين المعاصرين كانت قد رسمت أو نقشت في الثقافة الغربية من خلال وصف الرحالة وقادة الحملات العسكرية ومرافقيهم وأبحاث المستشرقين والمستكشفين والفلاسفة والأدباء والفنانين، فضلاً عن الحجاج والزائرين.. وهذه الصورة ليست نمطية كلياً، بل يمكن الحديث عن تصورات مختلفة للشرق، تتقاطع كل منها، من هذا الجانب أو ذاك، مع صورة نمطية أنتجت ثقافة الغزو والاستعمار، أو ثقافة السلطة المركزية، سياسية كانت هذه أم لاهوتية. لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن صورة الشرق في أذهان الغربيين إلا إذا كانت هذه الصورة من إنتاج "الثقافة الغربية"، وإلا إذا



نعني بالانغلاق الثقافي احتباس المثققات والمثقفين في الأطر الأيديولوجية أو العقائدية: الإسلامية والقومية والاشتراكية، وقد غدت "هويات قاتلة" كالهويات المذهبية، ونعني بالانحطاط الأخلاقي شيطنة الآخر المختلف وتكفيره





الشفرة الجينية المرقونة أو المنقوشة في جينات الفرد، والتي تترجم نفسها إلى بروتين، يمد الجسم بالطاقة، وينظم جميع وظائفه، بما في ذلك وظائف الدماغ وبقية الجملة العصبية. الثقافة هي التي تنظم حياتنا الاجتماعية وتعيد إنتاجها. للمعرفة أساسها في الطبيعة البشرية، في صيغة استعدادات وملكات، يمتاز بها الإنسان من سائر الكائنات الحية. نشير هنا إلى العلاقة التفاعلية بين رأس المال الثقافي وكل من رأس المال الاجتماعي ورأس المال المادي أو الاقتصادي ورأس المال الرمزي، كما تتجلى في ثنوية العلمانية والدين والرؤية التي تعتبر الدين و/أو "القومية" ضماناً وحيدة للوجود.

الثقافة إنتاج بشري، لها جذورها في الطبيعة الإنسانية، وفق الحدس الكانطي، الذي أكدته منجزات البيولوجيا الأحدث، ولا سيما اكتشاف الشفرة الجينية والعمل على قراءتها [10]. تتعين علاقة الثقافة بالدين وفقاً لإحدى رؤيتين: لاهوتية تقول بأن الثقافة "حالة تحول في الفكر الديني" [11]، وعلمانية ترى في

كل منها نفسها إلى العروبة أو إلى الإسلام. نتحدث هنا عن تخلع ثقافي يقبع في أساس التخلع الاجتماعي والاستبداد السياسي، أي عن هويات جوهرية أو ماهوية، أصلية وأصلوية، تحمل كل منها جرثومة التطرف والعنف والإرهاب. فالمدخل الثقافي إلى الاندماج الاجتماعي والوحدة الوطنية مدخل أساسي، إن لم يكن المدخل الأساسي. ونفترض، إلى ذلك، أن ثمة خافية ثقافية عميقة ملازمة للوعي ومؤثرة فيه، تعززها التربية والمؤسسات التعليمية، ولا سيما في المراحل الأولى من حياة الفرد، هي، أي الخافية الثقافية، التي تغذي الخطابات الأيديولوجية، وقد تفسر التفارق الملحوظ عندنا بين القول والفعل [8].

نطلق في هذا من أولية الثقافة، بصفته "أول رأسمال إنساني" [9]، وقدرتها على ترجمة ذاتها أفعالاً وأقوالاً وعلاقات، أي من كونها "المعلومات" اللازمة لإنتاج الحياة الاجتماعية، المادية واللامادية، كالمعلومات اللازمة لإنتاج الحياة البيولوجية، أي



والفن، ولا سيما الرقص والشعر والغناء والموسيقى. فهل الدين هو المبدأ الدافع والروح السريّة للهويات الإثنية أم هذه الأخيرة هي مبدأ الدين؟ في التاريخ المعروف لا نجد جماعة إثنية (عرقية أو نسلية)، عشيرة أو قبيلة، ليس لها عقيدة وطقوس دينية معجونة بأعرافها وعاداتها وتقاليدها وعلاقاتها الداخلية والخارجية [14]، ولا نجد سلطة اجتماعية أو سياسية لا تسندها عقيدة دينية أو مذهب ديني [15].

نعتقد أن الأسطورة والدين والخرافة والسحر من أقدم أشكال الثقافة بمعناها الواسع. وأنها لا تزال ملازمة للثقافة الحديثة والمعاصرة بأشكال شتى، شرقية كانت الثقافة أم غربية، وذلك بحكم الأبعاد التي أشرنا إليها: المعرفة التي تنشده اليقين، والإيمان الذي ينشد الخلود والسعادة، والتجربة الروحية أو الوجودية، بما هي علاقة الفرد الإنساني بأشكال وجوده ومصيره.

لنر كيف تبدو المسألة في الواقع: فلسطين، على سبيل المثال، أرض "مقدسة" عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، الأماكن المقدسة تستند فلسطين، بل تلتهمها، أو تكلّلها بهالة القداسة، فلا تعرف فلسطين ولا ترى إلا من منظور القداسة، العلمانيون واللاهوتيون يتشاركون هذا التقديس. وقضية فلسطين، من جانب آخر، هي "قضية العرب المركزية" والقضية المركزية للأمة الإسلامية، (والأمتين اليهودية والمسيحية) فهي، أي فلسطين، أرض وقف إسلامي، وأرض وقف قومي، كل "مسلم" وكل قومي عربي معني شخصياً بتحرير القدس؛ إذن، القداسة والمركزية هما قوام القضية الفلسطينية. الشعب الفلسطيني لا وجود له إلا بإحدى صفتين: عربي أو مسلم، حسب المتكلمة أو المتكلم. العروبة، في هذا السياق، هوية بلا ذات، وكذلك الإسلام، إسلام المتكلمة أو المتكلم، أما الفلسطينيون فذوات بلا هوية، والشعب الفلسطيني، من ثم، ذات بلا هوية، أو هوية عربية أو إسلامية بلا ذات فلسطينية.

فإذا كانت القداسة دينية بامتياز، فإن المركزية إثنية أو قومية بامتياز، هذا شأنها منذ أقدم العصور. ولكن القداسة اللاهوتية (البادئة بالطوطمية وعبادة الأسلاف) لا تقوم لها قائمة دون المركزية الإثنية أو القومية. والمركزية الإثنية أو القومية تفقد إمكان براءتها من دون القداسة، فتبدو على صورتها الحقيقية عنصرية وعدوانية. هذا الاعتماد المتبادل بين الدين والقومية يتمخض عن فضاء رمزي مشترك يتكتف في القداسة والهداية والرحمة والتقوى والحق والعدل والاستقلال والسيادة أو الحاكمية والشرعية... بفضل "كيمياء السلطة". ليس ثمة اختلاط فيزيائي بين الدين والقومية، بل اتحاد كيميائي، إذا جاز التعبير. فما هو ديني من وجه هو قومي من الوجه الآخر،

الدين عنصراً من عناصر الثقافة، فتدرجه صراحة أو ضمناً في مدرج الإنتاج البشري والفضاء القومي، ثم الفضاء الإنساني. والاتجاهان كلاهما ينطلقان من افتراض أن نقد الدين لم ينته بعد، بخلاف رؤية ماركس، الذي رأى أن نقد الدين قد أنجز في ألمانيا [12].. ولكن اللاهوتيين لا يقبلون فكرة أن الدين ثقافة أسطورية متحولة، لتبرير العبودية وهدر الإنسانية، كما ندعي. في جميع الأحوال، فإن علاقة الدين بالثقافة تطرح مسألة العلمانية، باعتبارها مسألة مفتوحة ما دام الدين قائماً وله آثاره الواضحة في الحياة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وفي الحياة الثقافية خاصة، حيثما يمكن للدين أن يعود متنكراً بإهاب علماني، صمني، كما في الفكر القومي عموماً والعقيدة القومية خصوصاً، إذ تحل القومية العنصرية محل الدين، وتخترع مقدساتها ومدنساتها، وفي الفكر الاشتراكي الدوغمائي أيضاً.

العلمانية والدين ظاهرتان متلازمتان ومتشارطتان في الوجود، وهما ظاهرتان ثقافيتان تترجم كل منهما نفسها إلى ممارسة اجتماعية وسياسية، تعين موقف الذات الفردية والجمعية من الآخر المختلف والأخرى المختلفة. "ليست العلمانية (على الصعيد الفردي) نوعاً من الحياد واللامبالاة في العلاقة المحددة بالدين، بل على النقيض من ذلك" [13].

في ضوء الانهيار الأخلاقي الذي نعيش، تبدو الثقافة الحديثة والمتجددة طموحاً نبيلاً لجعل العالم أفضل مما هو عليه. خصصنا الانهيار الأخلاقي لأن الأخلاق، في نظرنا، ذروة العقل وماهيته الإنسانية، في مقابل جميع أشكال اللاعقل والانحطاط الأخلاقي، وإلا كان العقل أداة وضعية لاكتساب المنافع للذات والتسبب بالخسائر والفواجع للأخريات والآخرين، أو لتحقيق النجاح الشخصي والغايات الشخصية على حسابهم أو حسابهن، كما هي الحال. فليس بوسع الثقافة الحديثة أن تكون لا مبالية أو حيادية إزاء الثقافة السائدة

والمتسيدة والأخلاق البطركية والسلطانية الرثة، بل هي رؤية نقدية وموقف نقدي في الفكر والسلوك والقول والعمل. لذلك يتعين على النقد العلماني أن ينفصل عن آلهة القومية وعبادة الدولة، عن طريق قطع العلاقة بين الوعي النقدي وسياسية الهوية. ليس من السهل إطلاقاً فرز الممارسات الدينية بعمقها الأسطوري من الممارسات الاجتماعية والثقافية والتقاليد السياسية أو تقاليد السلطة. فما من عقيدة دينية لم تؤثر في الممارسة الاجتماعية والثقافية والسياسة لمعتنقيها، ولم تدخل في نسيج منظومتهم الأخلاقية، منذ تشكلت الجماعات البشرية حتى يومنا. وما من عقيدة دينية لم تتحول إلى ثقافة عندما فقدت إمكان استمرارها، أو عندما انبثقت منها عقيدة جديدة. ربما كان هذا سر انسرابها في الأدب

العلمانية والدين ظاهرتان متلازمتان ومتشارطتان في الوجود، وهما ظاهرتان ثقافيتان تترجم كل منهما نفسها إلى ممارسة اجتماعية وسياسية، تعين موقف الذات الفردية والجمعية من الآخر المختلف والأخرى المختلفة

إشارات:

- [1] - أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبوظبي، 2009، ص ص 45 - 46.
- [2] - للتوسع في هذا الموضوع، راجع/ي، محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 1994، ومصطفى حجازي، الإنسان المهدور، دراسة تحليلية، نفسية اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، 2005.
- [3] - فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.
- [4] - راجع/ي، في ذلك، كمال عبداللطيف، تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة، بيروت، 1999، وعبدالله حمودي، الشيخ والمريد، ترجمة عبدالحاميد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2010.
- [5] - إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 42. وسنشير إلى الاقتباسات اللاحقة من هذا الكتاب بإدراج رقم الصفحة في المتن محصورة بين هلالين (...).
- [6] - راجع/ي، ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع المدني....
- [7] - راجع/ي، بيير بورديو وجان - كلود باسرون، إعادة الإنتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.
- [8] - كان الصديق الراحل، المفكر والباحث، إلياس شوفاني يقول "نحن نقول ما نريد ونفعل ما نريده إسرائيل وما يريده الغرب". إسرائيل أو الغرب هنا ليس شيطاناً يوسوس في صدورنا فيملينا علينا أفعالنا، بل ثقافتنا الفصامية هي ما تملينا علينا ما نقول وما نفعل، والذنا الدالة على الجماعة مصنوعة بالتضاد المطلق مع الغرب، أي هي صورة سلبية للغرب، وبالتضاد المطلق مع العالم ومع العصر الحديث. فلكي نغير تصورنا عن أنفسنا يجب أن نغير تصورنا عن العالم.
- [9] - أدغار موران، النهج، إنسانية البشرية، الهوية البشرية، ترجمة هناء صبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، أبوظبي، 2009، ص ص 45 - 46.
- [10] - راجع/ي، مات ريدلي، الجينوم، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 275، نوفمبر 2001.
- [11] - وليم. د. هارت، إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة، ترجمة قصي أنور الذبيان، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011، ص 33.
- [12] - راجع/ي، كارل ماركس، في الأيديولوجيا الألمانية، وفي المسألة اليهودية. وقراءتنا للمسألة اليهودية على الرابط: www.assuaal.net.
- [13] - هارت، المصدر السابق، ص 29.
- [14] - راجع/ي، مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات الدينية، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ..
- [15] - راجع/ي، غسان سلامة، تعدد الأديان وأنظمة الحكم، دار النهار، بيروت.
- [16] - موليفي كيتي أساتي، المركزية الإفريقية، عن هارت، المصدر السابق، ص 65.
- [17] - راجع/ي، جادالكريم الجباعي، وردة في صليب الحاضر، نحو عقد اجتماعي جديد وعروبة ديمقراطية، منشورات رابطة العقلانيين العرب، دار الفرات، بيروت، ودار بتر، دمشق، 2008.
- [18] - هارت المصدر السابق، ص 70.
- [19] - هارت، مصدر سابق، ص 79.

فالمسألة مسألة منظور. هذا يعني، من وجهة نظر علمانية، أن العلمانية مشروع، بل أفق بعيد، لا للعرب والمسلمين فقط، بل للمجتمعات والدول الحديثة أيضاً. تتعلق هذه المسألة بالدولة القومية تحديداً. "كل الأديان (فضل المذاهب) تنبع من تقديس الإنسان لقوميته" [16]، سواء بالمعنى العرقي قديماً، أو بمعنى الانتماء إلى دولة قومية حديثاً، أو إلى عقيدة قومية، كما هي الحال عندنا. وقد عالجتنا هذه المسألة من قبل [17].

الفكرة القومية والفكرة الدينية متشابهتان، تسييس الأولى، في نظرنا، مثل تسييس الثانية، يتمخضان عن النتائج ذاتها، فالبعثية والنازية مجرّد مثالين. يلاحظ أن لدى الكثيرين استعداد لأن يقدموا حياتهم من أجل القومية. فمن أين يأتي هذا الحماس التبشيري، هذا الحب المستنزف الذي تلهمة القومية؟ الجواب هو الكثافة العاطفية التي يولدها ويبتها "الحس الديني" الأساسي لدى الإنسان [18]. فالدين ميزة كونية للطبيعة الإنسانية تتجاوز الاستيعاب العقلاني (كانط) ولا يمكن معالجتها أو تعريفها إلا بالإشارة إليها هي نفسها. الروحاني الذي يتضمن مشاعر عميقة من الرغبة الطاغية والنداء الملح والرعب والافتتان الباعث على تقلب النظر والتأمل (هنا هناك) هو جوهر الدين. لكن هذا لا يجيب عن علاقة الدين بالقومية إذا لم نربطه بفكرة أن "كل عبادة هي عبادة الإنسان لقوميته".

ولكن السؤال المهم: لم هذا الاهتمام المتواتر والانشغال الدائم بتأويل الشعور الديني وتحيين النص الديني على مر التاريخ؟ لا نجد إجابة شافية، ولو إلى حين، إلا في "المركزية الإثنية" المستمرة منذ العصور البدائية، والتي هي مركزية ذكورية من جهة، ومذهبية دينية من الجهة المقابلة. هذه الأركان الثلاثة للمركزية: الإثنية والذكورية والمذهبية، متلازمة ومتضامنة أشد ما يكون التلازم والتضامن، فلا سبيل إلى الاستقلال الذاتي للفرد، المرأة والرجل على السواء، إلا بتفكيكها. ونظن أن تفكيك أي منها هو تفكيك لها جميعاً. النقد الثقافي لا يفترض وجود مذاهب دينية خلاصية، منتجة لأخلاق الطاعة، ومولدة للعنف.. فقط، بل يتجه إلى نقد "الثقافة القومية"، بما هي نسخة "حديثة"، متحولة، من المذهبية.

للقومية صفة تبشيرية، وشعائرية مدنية، ولاهوت سياسي. والأمة شأنها شأن الدولة، "أنشئت لتكون خالدة؛ إنها تتغذى على ولاء أعضائها الذين يزيدها شهرة ومجداً بموتهم" [19]. من لديه استعداد لأن يموت في سبيل عقيدته أو أمته لديه الاستعداد نفسه لأن يقتل من أجلهما، بل إن الاستعداد للقتل يتقدم على الاستعداد للموت. الطابع التبشيري للديانات التوحيدية، واحتكار الحقيقة مشفوعان بالمركزية الإثنية والجهاد هو ما يولد العنف والإرغام، ويفضي إلى تفكيك المجتمعات وانهيار الدول.

كاتب من سوريا

المعقولية العربية والانفلاق

فتحي التريكي

أليس الوضع مناسباً الآن بعد ما يسمى بالربيع العربي، وفي هذا الطرف العالمي الجديد حيث الحروب والدمار والغلبة والقهر أصبحت معايير العمل الدبلوماسي ليقابلها أعمال تخريبية أخرى تعتمد الإرهاب الأعمى الذي لا يعرف للإنسان معنى، أليس الوضع مناسباً لكي نعيد النظر في هويتنا بل في مفهوم الهوية في حد ذاته من خلال خصائص الإنسان العربي والإسلامي؟ أليس من الضروري لنا أن نتخذ موقفاً من هذا الوضع الكارثي حتى نتفادى في الوقت نفسه كل أحادية في الوجود، وكل تشابه في الكائن؟ وبعبارة أخرى من نكون نحن؟

من تفكيك ما نسميه بالمعقولية العربية الحالية ونقدها نقداً جذرياً. فالمتصفح في معطيات المعقولية العربية كما تم توظيفها اليوم سياسياً وإعلامياً وثقافياً في المجالات الحياتية العامة يلاحظ من أول وهلة الشرح العميق الذي يسكنها. فمن ناحية تتقبل هذه المعقولية كل ما يرد عليها من تكنولوجيات متطورة ولكنها وفي الآن ترفض كل ما يجعل هذه التكنولوجيات ممكنة ونعني الحداثة ومستتبعاتها. فمثلها مثل من يمتطي كل يوم سيارته ويستعمل أعصر الوسائل لقيادتها ويلعن في الآن نفسه الحداثة ومن كان سبباً فيها والغرب وأهله وهلم جرا من هذه المستهترات.

وقد يزداد هذا الشرح عمقا عندما نعرف أن مرجعية هذه المعقولية تبقى دائما متأصلة في السلف بينما هي تحاول استيعاب نتائج العلوم والتكنولوجيا فتكون بذلك مستهلكة غير مبدعة في هذا الشأن، بل غير قادرة على الحضور في العالم.

كيف تتمظهر هذه المعقولية العربية بشرخها العميق؟

1- أول أمر يلفت انتباهنا هو أن هذه المعقولية مازالت في طور التجميع والتفتيش والتأريخ والنقل والتنقيط والشرح والتفسير. ولم تصل بعد إلى طور التأليف والابتكار والإبداع والإنتاج الحقيقي للأفكار والمفاهيم والتصورات إلا ما ندر. فهي إذن معقولية نقلية في الأساس لم تستطع إلى يومنا هذا أن تقفز قفزة نوعية نحو مرحلة النقد العلمي والجذري الحقيقي لأنها مازالت تحت وطأة المحرمات والممنوعات والمحجرات بأنواعها المختلفة على الصعيد السياسي وعلى الصعيد الديني والاجتماعي. ورغم أن بعض الثورات العربية قد حررت الأقلام والأفواه والإبداع مثلما يحصل الآن بتونس إلا أن كابوس المحرم والممنوع ما زال مهيمنا ومعيقا للتحديث والتقدم والإبداع.

2 - إن المعقولية العربية الآن ما تزال في مرحلة هيمنة الوجداني والانفعالي والغريزي. وقد شدد الفلاسفة منذ أفلاطون على حيوانية هذه المرحلة واعتبروا أن الإنسان يكتسب إنسانيته متى استنجد بالعقل ومتى أصبح يتعامل مع حياته اليومية بالعقل والتعقل ولا بالعواطف والغضب والوجدان.

فقد بينت في دراساتي السابقة كيف أننا مازلنا نتعامل مع قضايانا

في الحقيقة، فإن هذه المجموعة من الأسئلة يمكن أن تعبر عن اهتمام الأيديولوجيين الذين يبحثون عن تجديد مثلهم الموحدة من خلال مساءلة الشعوب مساءلة تجمعهم في نحن، وتعزف في الآن نفسه بمكوناته. توجد إجابة فورية يمكن أن ترضينا وننصها «نحن عرب» أو «نحن مسلمون». يتحول السؤال إذن إلى النظر في معنى أن يكون الواحد منا عربياً؟ ومسلماً؟ وما معنى أن يكون الإنسان في الكون محدداً بأمور عرقية أو ثقافية أو دينية أو غير ذلك؟

سأنتقل من الملاحظة التي وردت عند هشام شرابي في بحثه «النقد الحضاري للمجتمع في نهاية القرن العشرين» والتي اعتبرت أننا في تلك الفترة قد دخلنا منعطفاً جديداً على المستوى الثقافي العام وقد ظهر جلياً أن الفكر الذي صاحب المراحل السابقة يحتاج اليوم إلى إعادة نظر وإلى صياغة جديدة إن لم نقل تفكيكا كلياً على المنوال الذي قام به الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا لبعض مظاهر الحضارة الأوروبية والغربية. لأن الخطر الأكبر يتمثل في عدم القدرة على النقد الجذري لأوضاعنا وفكرنا وثقافتنا وملامح هويتنا كما يتمثل في التمسك بالأيديولوجيات الماضية والاتجاهات الفكرية التقليدية وكأنها هي الوحيدة التي تبني هوياتنا.

لذلك أعتقد أن الحديث عن إشكالية الهوية في الثقافة العربية حالياً يستوجب إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة لفهم انفجارات الهويات داخل الوطن العربي من ناحية وإعادة صياغة معالم جديدة لنهضة عربية تقوم على تحاور كل الهويات دون إقصاء ودون هيمنة. إنها فلسفة جديدة وجذرية تقوم على الاعتراف الفعلي والحقيقي بالتنوع الخلاق في الثقافات والهويات المكونة للعالم العربي. وكنت قد بينت ملامحها في كتابي قراءات في فلسفة التنوع الصادر بتونس عن الدار العربية للنشر أوائل الثمانينات من القرن الماضي ودعوت فيه إلى التخلي عن فكرة توحيد العالم العربي بوسائل العنف والإقصاء وبناء مرتكزات تنوعية لانتماءاتنا الحضارية وتجذير ملتزمات تحديث أنماط حياتنا وتأقلمها مع مستجدات العالم في حاضره.

وقبل الخوض في إشكالية الهوية وأسباب انفلاقها وانفجارها لا بد



والتسامح ولكنها قد تبتع شحنات عدوانية وتسبب الكراهية والتقتيل وتصل إلى اللامعقول واللامقبول كتدمير العالم العربي حاليا من قبل الاستعمار الجديد ومن الجماعات المتطرفة والإرهابية التي تعمل لصالح هذا الاستعمار عن وعي أو عن غير وعي، تلك أمور لا يصوغها عقل ولا يقبلها ضمير. فلسنا نريد لمعقوليتنا أن تنحو هذا المنحى في الوجدانية. أما الوجدانية المنشودة فهي التي تفجر الطاقات الإبداعية لسعادتنا وسعادة البشر وهي التي تعطي للروحانيات قيمتها العظيمة في الحياة وهي التي تحزر الغرائز ليكون الإنسان حيًا يتمتع بحياته وبإنسانيته. فالإنسان لن يكون عقلا فقط ولن يكون أداة وآلة. لأنه يعيش ويشعر لذة اختياراته وعقائده وروحانياته. ولكن الشرط الأكبر في ذلك هو أن يكون دائما العقل سيد الموقف بحيث إذا ما ارتبط الوجدان بالعقل أصبح الوجدان حياة وأصبح العقل رحمة وهذا ما يفيد مفهوم التعقل الذي استلهمناه من فلسفة الفارابي.

3 - واستبعا للنقطة الثانية فإن المعقولة العربية الآن ما

بواسطة الغضب والانفعال وأحيانا بالعنف العشوائي دون ترو ودون نقد وتنظير واستشراف. فمعقوليتنا ليست معقولة التحليل، والبحث، والدرس والتحقيق والنقد وبالتالي فهي ليست معقولة الإبداع والابتكارات العلمية والاكتشافات التكنولوجية. مازلنا تحت وطأة التكفير والتحريم كما قلنا سابقا.

على أننا عندما نتحدث عن الوجدان هنا فلسنا نريد التقليل من أهميته ولا الاستغناء عنه في معاملتنا. فالوجدانية ضرورية في حياتنا اليومية. ونعني بها قبل كل شيء الدخول في علاقة مباشرة ودون واسطة مع الأشياء ومع الحياة بصفة عامة كما ذهب إلى ذلك جون جاك روسو. لقد توصل الإنسان بعقله وإحساسه إلى معرفة ذاته والاعتراف بالغير من حيث هو آخر له الحق بأن يعيش ويفكر ويختار ويبدع حسب إرادته وانطلاقا من ثقافته وعقائده وطموحاته ولا من حيث هو نتيجة لإرادتي وتطبيقا لاختياراتي. فالوجدانية قد تحزر العواطف وتكسر القيود للتقارب والتحابب والتأنس والاحترام



ناقصا باعتبار أن الذي سيسطر الخط الفاصل بين حزيتي وحزبة الآخر غير معروف وغير محدد بدقة، بل يمكن أن يتحول إلى سلطة قاهرة تتحكم باسم هذا الحد في حزيتي وحزبة غيري وتنظم هذا التحكم في قوانين تبدو عادلة في ظاهرها ولكنها تركز هذا القهر وهذا التسلط، لذلك لا بد من إعادة تحديد الحزبة الخارجية، تلك التي تربطني بالآخر داخل المجموعة البشرية من حيث هي - كما بين ذلك بالإلحاح كانب - احترام القوانين التي وافقت عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فلا حزبة دون قانون، ولا قانون دون مناقشات عمومية وموافقة علنية (بالإجماع أو بالأغلبية) ولا موافقة علنية دون احترام الفرد في آرائه ومواقفه المختلفة والمتنوعة.

في واقع الأمر، يعني التحديث في كنهه مجموعة من العمليات التراكمية التي تهدف إلى تطوير الإنتاج وتعبئة الموارد والثروات وتنمية إنتاج العمل وتنظيم السلط المختلفة داخل أجهزة محكمة تقوم على قاعدة المشاركة في الشؤون العامة محررة بذلك تقاليد الممارسة السياسية.

ولا بد هنا تعمقا في الإشكالات التي قد يحدثها مفهوم التحديث من الانتباه إلى العملية الشائكة لتحويل المعطيات الثقافية والمرجعيات القديمة من الارتكاز على ذاتية الذات إلى الاهتمام بالتواصل والتداوت [1]، حيث أن التداوت هو إطار كل أنواع الاتصال بين الأنا والآخر.

الفيلسوف الألماني هيرماس مثلا يعتبر أن العقل المكون للمفهوم معرض دائما للنقد حسب قاعدة كانب القائلة بأن نقد العقل هو من عمل العقل نفسه بحيث سيكون هذا العقل النقدي المنفتح مرتبطا دائما بالنقاش العمومي وبأخلاقياته وبالحوار الذي سيتحول إلى طاقة تواصلية هائلة قد تحقق الاتفاق بين البشر. وبذلك يتم إرساء علاقات حوار واتفاق بين الناس تفاديا للعنف والتخاصم والتحارب. فالمجال هنا هو مجال الحوار والتسامح والاحترام، مجال الفضاء العمومي حيث يتواصل الناس بأفكارهم ونقاشهم وبحزبتهم وتعايرهم المختلفة وحيث تتحد هويتهم فيحصل التداوت والتواصل بالمحبة التسالمية أو بالمواجهة التنافسية.

لقد دأب بعض المفكرين من الذين يقرّون نظرية وجوب التحديث الجذري في مجتمعاتنا على تكريس القطيعة النهائية مع معطيات الماضي باعتبارها عائقا أمام التقدم وتحطيمها لموهلات العقل العلمية والتكنولوجية حتى تلعب هذه القطيعة دورها كاملا في تحديث المجتمع.

لا أعتقد أن هذه الأطروحة مجدية حقيقة في مجال تكريس عملية التحديث في مجتمعاتنا. إنني أوافق بطبيعة الحال على

تزال في مرحلة الشعارات والأحكام السريعة والمواقف الأيديولوجية. يرى د. شاكر النابلسي أنها أشبه بالثقافة العربية في العهد العثماني. هي ثقافة تعتمد "السحر والشعوذة والخرافة والتقديس والانفعالية والغريزية والشعارات، والأحكام المسبقة". زد على ذلك أنها لم تتعلم فعالية السؤال في حد ذاته.. فهي تبقى معقولة الأجوبة الجاهزة كالتي تأتيك بالتأكيد من فضائيات هيمن عليها "أصحاب القلنسوة" حسب تعبير المقدسي.

4 - وأخيرا لا بد أن نلاحظ أن المعقولة العربية الآن ما تزال خاضعة إلى منهجية المحاكاة في تعاملها مع قضاياها اليومية. مازالت تبحث عن أقوال السلف وأعمالهم لفهم الحاضر والاستعداد للمستقبل. فلحل مشاكلنا الاجتماعية والشخصية نعود إلى الكتب الصفراء الواهية لنجد الحلول أحيانا عند المشعوذين والدجالين كما نعود إلى شيوخ الماضي وكأن لديهم مفاتيح القدر. فالوعي السلفي الذي يسود اليوم في المعقولة العربية هو وعي مغلق ومتحجر يقوم على عبادة الأسلاف ويرفض كل إبداع وكل تفكير عقلي مشفوع ببرهان بما أن برهانه الوحيد هو ما أتى به السلف وبما أن ثقافته ثقافة تكفير وليست ثقافة تفكير.

وخلاصة القول فيما يخص المعقولة العربية أن الفكر اللاهوتي قد سيطر على هذه المعقولة العربية وأغلق زمانيته إغلاقا محكما بحيث سيضحي الغير بعيدا عنها. أما إذا اقترب منها فوجب الجهاد ووجب القتال.

الهوية في محيط التحديث ليس ثمة شك أن التحديث الذي تعيشه معظم المجتمعات العربية دون تبنيه صراحة يقوم في مستوى الفكر على مبدئين أساسيين: بروز الإنسان الفرد واختيار الحرية.

طبعاً لم يكن مفهوم الإنسان غائبا في الدراسات الفلسفية القديمة. بل نكاد نقول إنه كان الإشكالية القصوى في فلسفة أفلاطون مثلا والشغل الشاغل لأرسطو، وما الفكر السياسي الأفلاطوني والفكر الأخلاقي الأرسطي إلا محاولتين لربط النظر بالعمل، ربط "الفضائل النظرية" بـ "الفضائل العملية" حسب تعبير الفارابي ليكون أفلاطون - كما هو الشأن بالنسبة إلى أرسطو - "الفيلسوف الكامل على الإطلاق". إلا أن تناول الإنسان الأنثروبولوجي الفلسفي الذي يقوم على الفرد قد أخذ وجهة جديدة في الحداثة، إذ ارتكز أساسا على مفهوم الحزبة الذي - قد اتخذ هو أيضا - توجهها جديدا مع ارتباطه بمفهوم الحق.

عندما نقول حزبة العمل والنظر، فإننا نعني لا محالة الحزبة في كل شيء يهم الإنسان، تلك الحزبة التي لا تصدها إلا حزبة الغير فتقف عند ذلك الحد. إلا أن هذا التحديد يبقى في حد ذاته

**خلاصة القول فيما يخص
المعقولة العربية أن
الفكر اللاهوتي قد سيطر
على هذه المعقولة
العربية وأغلق زمانيته
إغلاقا محكما بحيث
سيضحي الغير بعيدا عنها.
أما إذا اقترب منها فوجب
الجهاد ووجب القتال**

فالعديد من العمليات الإرهابية لم تكن مجرد إرهاب تقوم به فئة ضالة، إذ يجب أن نفهم الأسباب الكامنة وراءها مهما كان القائم بهذه العمليات ومهما كانت أهدافه المعلنة وغير المعلنة. فليست هي تضاد بين الخير والشر ولا هي حرب دينية جديدة أو حرب صليبية أخرى ولم تنتج عن صدام للحضارات. هي - حسب رأينا - من ناحية ردة فعل قوية ضد الاعداد الذي يريد الغرب أن يظهره للعالم وكأنه هو العدل الإنساني الوحيد الممكن. ولكن ومن ناحية أخرى هي نتيجة حتمية للتصادم بين نقط التجذر ونقط الاستهراق، بين الانغلاق في الهويات القاتلة والهروب نحو التحديث والمعاصرة دون التمكن من إيجاد سبل التوازن بينها.

مقاصد الهوية

إذا كان الأمر كما بينا فإن ما ذهب إليه أرسطو من تحليل عميق لمعاني الهوية والاختلاف والتماثل والصراع والذات والآخر ما زال فاعلا إلى اليوم في هذا العصر الذي جعل من هذه القضايا هموما يومية وقضايا راهنة ثقافة واجتماعا وسياسة. ولعلنا لو تعمقنا نوعا ما في الكتابات والتأليف المعاصرة غربا وشرقا لوجدنا أنها تعاني من قلق السؤال عن الهوية والاختلاف والكلية والآخر. ومهما يكن من أمر فبعض هذه الكتابات إما مغالية في الخصوصية تعبر في معظمها عن ذات متألمة وقلقة تعيش آلام الغرب والتهميش، وإما مغالية في الكونية والتحديث ناسية تكوناتها المحلية ومعطياتها التراثية وصبغت الخصوصية. فالذات العربية التي نحن بصدد دراستها واتخاذها نموذجا لتأملاتنا تحمل في الوقت نفسه ألم التهميش والغلبة رغم ثرواتها المادية والمعنوية الضخمة وبهجة روح تاريخها الذي يسكنها بوصفها قد حملت يوما ما السلطة المادية والحضارية ومع ذلك ما زالت تؤمن بأنها تحمل شروط نهضة جديدة وفعالة، شروط يقظة وجدتها في أوائل قرن العشرين في العلوم والتكنولوجيا وتجدها اليوم في العودة إلى السلف الصالح في نص الدين الذي تؤمن به وتحلم بانبعاثه من جديد.

أما في العالم الغربي فالكل يتحدث بلسان مختلف عن الكلية المعرفي والأنطولوجي والكوني السياسي والأخلاقي، يتحدث عن قيمة التنوع والاختلاف والتشاقف والاعتراف. ولكن عندما يكتشف واقع الغيرية مثل الهجرة الضخمة التي أصابت الغرب نتيجة الحرب الأهلية بسوريا

كون الحداثة أصلا هي اختلاف عن الجذور وتجديد للهموم الفكرية والحياتية مهما كان نوع هذا الاختلاف ونسبته وقيمه. فلا يمكننا الحديث عن التحديث إذا لم يكن هناك تجاوز خلاق للماضي بمعطياته الشاكلة وتعقيداته وتوتراته. ولكنني ومع ذلك أؤكد أن عمليات التحديث لا يمكن أن تكون فقط تجاوزا للمرجعيات القديمة فهي أيضا إدراك فاعل لكل جوانبها ومستتبعاتها وعودة خلاقة لما كان يؤسسها. ولعل بذلك يجد التحديث مساره الحقيقي الذي يكون دائما متأصلا في الذات ومتجاوزا للجذور. فالتوغل في أعماق الجذور قد يصبح ظاهرة اجتماعية وفكرية هامة تحت عوامل التغيير لا سيما إذا برز التحديث انقطاعا كاملا عن التراث فتتزعزع سياسيا وثقافيا ردة فعل انتكاسية وتراجعية تحاول بأساليب مختلفة واستراتيجيات متنوعة الانسلاخ عن حركة التحديث وتعويضها بحركة تجديد السلف الصالح ومحاكاة أنماط تنظيماته الاجتماعية والسياسية. ولعل ما تعيشه مجتمعات العالم العربي من اضطرابات وثورات وتحولات وحروب أهلية يبين بما لا شك فيه أن الهوية "القاتلة" تلك التي تعيق التحولات التحديثية الضرورية قد تؤدي إلى الهاوية.

وفي واقع الأمر، إذا دلت عودة الفكر الماضوي بقوة في مجتمعاتنا الحالية على شيء فإنها تدل على التوتر بين نقط الاستهراق التي تميز كل عملية تحديث وبين نقط التجذر التي تشذ القول والفعل إلى سمات الماضي والأصل.

هكذا إذن لا بد من التأكيد على الذاكرة التي تبقى ركيزة الحاضر والتقاليد لا لأنها حضور الماضي بعد تنقيته وصقله وإعادة تأسيسه فقط بل وأيضا لأن الذاكرة هي استمرار

حيوي ومتجدد للوظائف الثقافية والاجتماعية والحياتية. وقناعتي أن الحداثة لم تكن يوما تقويضا للذاكرة ولا تحطيمًا للتقاليد، هي بالأساس استخراج الإحداثيات وإعادة صياغتها لتتأقلم مع القسم النير والمفتوح من التقاليد والذاكرة حتى تتجاوز ما كان يعوق تطورها ويشدّها إلى التدرج. وسيلعب الفكر هنا دورا استراتيجيا في حيك الروابط بين نقط الاستهراق ونقط التجذر. ولعل إعادة تأسيس مهقتها في وضعنا الحالي يتطلب صياغة تصورات جديدة لتلك الروابط ومن ثمّ للتحديث من حيث هو عملية ضرورية تقوم على جدلية العودة والتجاوز وتحدد التقدم اعتمادا على استراتيجية الربط بين الاستهراق والتجذر.



**لا بد من التأكيد على
الذاكرة التي تبقى ركيزة
الحاضر والتقاليد لا لأنها
حضور الماضي بعد تنقيته
وصقله وإعادة تأسيسه
فقط بل وأيضا لأنّ الذاكرة
هي استمرار حيوي
ومتجدد للوظائف الثقافية
والاجتماعية والحياتية**





ميتافيزيقياً. إن سؤال «ماذا نكون؟» [5]، يستتبع تفكيراً ميتافيزيقياً وإيتيقياً حول منزلة الإنسان ويوجه صوب وحدة كل الناس وهو ما يسميه «كانط» [6]، «كونية أخلاقية جميلة في ذروة اكتمالها» [7]، في حين أن هذا المجموع لا يكتمل إلا إذا وُجد بين الناس -فضلاً عن الاحترام المراقب لحقوق الإنسان- توزيع عادل للثروات بمقتضى نظام متماسك واثفاق حول العدل والمساواة. وحتى يكون المرء عضواً في هذا المجموع عليه الانخراط في أخلاق عادلة تكون ظهراً للمساواة وتهدف إلى إنشاء سلم دائم ونهائي. ولكن الواقعية السياسية -كما في ذهن فيخته- تعلمنا أن الحرب ما زالت هي إطار العلاقات بين الناس والدول، وأن هذا المجموع الذي نتحدث عنه هو من طبيعة طوباوية، ولذلك فإن سؤال «ماذا نكون؟» يتضمن بداهة سؤال «من نكون؟» [8].

ومع كل ذلك فقناعتي أن تعريف الهوية والاعتراف بوحدة الانتماء يكونان شرطاً أولياً لكل كونية ولكل عالمية في أنماط الحياة. ولكن لماذا نطرح مشكل الهوية إذا كنا نعرف أن عولمة الاقتصاد والثقافة وأنماط الحياة أفضت إلى ميلاد حركة «أممية» تنشئ أكثر فأكثر، مؤسسات جغرافية سياسية للعديد من الأمم؟ ألم ينتج أحياناً عن قضية الهوية انكماشاً حول الذات وشوفاً خطيرة وممارسات إقصائية دامية؟

وحتى ندافع عن هذه النظرية التوازنية والتعقلية بين مقتضيات الهوية والانفتاح على الكونية والتحديث، من الضروري إعادة النظر في مصطلح الهوية في علاقته بالغيرية وفي نهاية المطاف، علينا رصد انتماءات هويتنا التعددية. ينبغي القول إن هذا المعطى الجديد «لتضافر الثقافات» لا يمنع الفرد من إثبات انتسابه الواقعي والزمي إلى مجموعة قيم وإلى وحدة ترابية أنشأت ماضياً واضح المعالم هو في الحقيقة تاريخ قومي وإطار اجتماعي وثقافي وسياسي، وتمثل كل هذه الأطر نقاط مرجعية للهوية.

إن إثبات الذات إذن هو شرط ضروري في كل كونية وفي كل عولمة، ودون إثبات هذه الذات تتقوض الأمم العملاقة والأمم الصغيرة والأمم المريضة على حد سواء، ولهذا فإن هذا الإثبات ليس طريقة، لا لتفادي «العبر أممية» ولا لمعارضة العولمة، إنما هو على العكس من ذلك، بحث من أجل أن تتموقع هذه الأمم بفعالية ومن غير أن تدمر ذاتها في هذا المشهد الجغرافي السياسي الجديد للعالم الذي يظل مقسماً ومتنافساً، بل وفي الغالب لا يكون إلا متصارعا.

ولكي ندرس هذا المصطلح (الهوية) إذن، من الضروري أن نوضح مختلف هذه المستويات الدلالية الفلسفية وتشابكها في مسار الحداثة [9]، والكوكبية الموسومة

والتي كان الغرب سبباً من أسباب اندلاعها فالكُل سيتحدث عن أزمة تواصل واعتراف ويعمق الحرب والصراع مبتعداً كل البعد عن الكوني الإنساني نحو العنف المتزايد، الذي يصل إلى حد العنصرية وقد تصبح السياسات الرسمية في بعض بلدان الغرب عنصرية.. زد على ذلك أن سلطان المال والمؤسسة العسكرية والسلطان الدولي الذي تضخم بلا رقيب أضحى سرطاناً خبيثاً يسري في جسد الإنسانية ويهدد بقاءها.

بذلك تصبح مسألة الهوية مسألة استراتيجية كما بينت ذلك في كتابي باللسان الفرنسي «الهوية الاستراتيجية» والذي ترجم إلى العربية تحت عنوان «الهوية ورهاناتها». فكيف للثقافات المتعددة أن تدافع عن بقائها أمام هيمنة ثقافة واحدة تريد عبثاً أن تكون هي الوحيدة كونية من خلال نحت منظومة سياسية واقتصادية وعسكرية متكاملة منسقة بقوانين دولية وضع لها اسم العولمة؟ ردة فعل هوية شائكة ومعقدة نشأ عنها صدام حضارات وتمزق أوامر الإنسانية. فعدت للظهور مسألة الانتماء الهويي وأحياناً القبلي والعائلي وحتى العنصري كما ظهرت أيضاً مواقف معادية للانتماء سعياً نحو التجرد من كل التزام لمقومات الهوية وانسلاخاً وتنضلاً من المسؤولية التاريخية، على غرار ما تعبّر عنه بعض المواقف «المغتربة» بموجب إيمانها المطلق في ثقافة الغرب وفي التنوير الغربي، معتقدة أن الحداثة غربية أو لا تكون. وبهذا ترتبك صورة الهوية بل تنفجر لتترك المجال واسعاً للموقف القائم على المذ السلفي، فخطاب الهوية بطبعه خطاب حصري وإقصائي، لأنه يعين الآخر بصفته خصماً، وينظر إليه عدواً أو عدواً مرتقباً [2]، عبر رسم الدائرة الجمعية. لذلك ستكون وظيفة هذا الخطاب الأولى بما هي أيديولوجيا «في ضرورة التعارف بين أصدقاء -أي كل الذين يشاركون من الجانب نفسه في معركة سياسية- وتعيين العدو، وكل معسكر يحتاج إلى علامات ورموز وشعارات لخطاب يجمع أنصاره ويستبعد الآخرين بالطريقة نفسها» [3].

إذا أُرنا أن نتجنب هذا الاستبعاد حتى نبلغ الكوني، فهل ينبغي التخلي عن سؤال «من نكون؟» وتعويضه بسؤال «ماذا نكون؟» [4]. وفعلاً، فإن هذا السؤال «ماذا نكون؟»، يستدعي سؤالاً آخر «ما يكون الشيء»، ويتعلق الأمر عندئذ بماهية الأشياء وجوهرها.

تعرّف «نحن» في السؤال «ماذا نكون» بالمقارنة مع الأجناس الأخرى من خلال إبراز ما يكون ماهية الإنسان. هناك إذن عودة إلى السؤال الكانطي «ما الإنسان؟» بعيداً عن الأيديولوجي والسياسي، وفي هذه الحالة فإن نطاق الهوية يترك المكان للمجال الإنساني وتأخذ الغيرية مظهرها



إثبات الذات إذن هو شرط ضروري في كل كونية وفي كل عولمة، ودون إثبات هذه الذات تتقوض الأمم العملاقة والأمم الصغيرة والأمم المريضة على حد سواء، ولهذا فإن هذا الإثبات ليس طريقة، لا لتفادي «العبر أممية» ولا لمعارضة العولمة



الكلاسيكي مبدأ أساسي ينبثق منه بالإضافة إلى ذلك، المبدأ الآخران وهما مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع. ولا بد أن نلاحظ هنا أن مبدأ الهوية هذا على الضعيف المنطقي والميتافيزيقي يتسّتر إذن على الاختلافات التي تصنع وجودي بما هو وجود. ونحن نعلم أن ذلك كان القضية المعضلة في الفلسفة التي أدت بأفلاطون إلى قتل الأب إلى التكرار لبرمينيدس. بل هناك من ذهب إلى أن حل هذه المعضلة بواسطة الاعتراف بالغيرية ضمن إشكالية الهوية هو البدء الحقيقي للفكر وللفلسف.

وفي هذا المعنى، فإن مفهوم الهوية لا ينبغي امتحانه فقط من ناحية القضية المنطقية والتفكير الميتافيزيقي. فمن أجل أن أُميز بصورة أفضل ما يعرّفني كوحدة خالصة، ينبغي تأكيد وحدة الوجود الأصلية والوظيفية، ولكن أيضا يتعين أن نبرز الموقع الذي تنبسط فيه هذه الوحدة، أي التاريخ بما هو إنجاز للهوية وصيرورة. يمكنني البعد التاريخي للهوية من تدقيق ما إذا كان هذا المفهوم يُقيني في وجود أحادي الجانب، مما يجعل من انتمائي وحضوري ثابتين على هذا النحو دائما، أو على العكس، أن الهوية ليست ثبوتية وإنما هي طاقة تغيير دون فساد.

تكفّ الهوية في هذا المستوى عن إفادتها بواسطة التماثل المطلق وبواسطة المساواة المنطقية من نوع (أ=أ)، فتصبح الهوية في الأصل والطبيعة تجانسا وتشابها في العلاقات.

يجعل "سارتر" في كتابه الوجود والعدم [10]، من مبدأ الهوية ليس فقط خصيصة مقولية «لما هو لذات» بصفته حضورا للذات بل إن الهوية أنطولوجيا، ما هي إلا انسجام مطلق لا أثر للتنوع فيه، وما هي إلا وحدة تأتلف فيها الكثرة. هذا التوازن غير المستقر باستمرار بين الذات والآخر وبين الواحد والكثير هو علامة التجانس التي تعطي الوجود إنّيته، في حين أن هذه الهوية تاريخية في عمقها أولا، وأصاله «وجود - كل - واحد» ثانيا وفق العبارات الهيدغيرية، ولا يمكن أن تُدرك كلية الوجود إلا بواسطة التحليل الوجودي أو ما أسمّيه بالبعد الأنطولوجي - التاريخي للهوية. وينبغي التذكير بكون الهوية تاريخية وفق دلالة معينة فالهوية هي وعي الوجود في كماله ومركزيته في العالم.

وعندما نستأنف النظر في الهوية بما هي تمثّل، نعثر لدى "لوك" على عبارة «حضور للذات» بصفته مفتاح الهوية. يعرّف "لوك" بعيدا عن الجوهر المفكر

حاليا بالتحريك المتجدد دائما للثروات وبتطوير القوى المنتجة عبر إحداث سلطة سياسية مركزية، لكنّها موجهة داخل شبكات فوق أممية ولا إقليمية من خلال تشكيل هويات وطنية متكيفة مع تدويل شبكات تنقل الأفكار والناس وعبر علمنة القيم والمعايير وانتشار حقوق المشاركة السياسية. دلالات الهوية

لكل ذلك أعتقد أنّ تشخيص مختلف دلالات مصطلح الهوية في علاقته بالحدثة المتحققة الآن عبر عولمة أنماط الحياة، يمكن أن يدفعنا نحو التفكير بصورة أفضل في منزلة حاضرتنا وارتباك وجودنا المحكوم بتناوب مرهق بين طرفين: طرف أول يقوم على انكماش حول الذات يسوّغه نظام خطاب ارتكاسي سلفي قد يصبّ أحيانا في ممارسة الإرهاب، وطرف ثان هو تدمير للذات مطبوع بنزوع نحو التغرب وفي أفضل الحالات نحو كونية مجرّدة وعولمة تيسّر أكثر فأكثر لا مساواة جديدة بين الناس وبين الشعوب.

على أننا إذا ما رمنا التعمق فكريا في هذه الدلالات لتصور الهوية لا بد من التمييز بين أربعة أبعاد في مختلف طرائق مقارنة الهوية:

البعد المنطقي والميتافيزيقي حيث تكون الهوية فيه هي هوية مماثلة ومساواة.

البعد التاريخي وفيه تتجلى الهوية هوية تجانس وإمكانية استقبالية.

البعد السيكولوجي حيث تكون الهوية فيه هوية شخصية وديناميكية الاستقلال الذاتي للفرد.

البعد السياسي وفيه تكون الهوية في الآن نفسه هوية تكاملية وذاتية. ولكنها تتحدد أيضا بالإبعاد والغلبة والقهر.

ودون أن ندخل في معطيات فلسفية دقيقة ومعقدة نؤكد بشيء من التبسيط أن الهوية هي قبل كل شيء «وحدة الكائن المطلقة مع ذاته» فهي تعبّر بهذا المعنى عن استحالة الفصل منطقيًا وميتافيزيقيًا بين الوجود والماهية: الكائن هو الوجود. بحيث سيكون هناك اندماج كلي بين الكون والوجود مع العلم أنّ هذا الامتياز لم يُغَط في الواقع إلا للوجود بما هو وجود، أي بمنظور ديني للإله الخالق للكون والوجود والذي لا يمكن أن يُتصوّر إلا بما هو وحدة لا تكون قابلة للانقسام إلى ماهية ووجود. أما على الصعيد المنطقي فيمكن أن نقرّر أنّ مبدأ الهوية (أ=أ) يفيد أصلا المساواة والمماثل للهو عينه، فهو في المنطق



الهوية هي قبل كل شيء «وحدة الكائن المطلقة مع ذاته» فهي تعبّر بهذا المعنى عن استحالة الفصل منطقيًا وميتافيزيقيًا بين الوجود والماهية: الكائن هو الوجود





وفي مواجهة انهيار الزابط الاجتماعي ومشاعر الخوف والعجز، يهدي الخطاب الإسلامي رفاة اليقينيات والحلول التبسيطية لـ "العودة إلى الهوية"، متناسيا أنها تتكون من أخلاط وامتزاج متحققة في مجرى التاريخ» [11].

أبرز هذا البعد التاريخي خصوصية الهوية الديناميكية، وتمثل هذه الدينامية مكسبا واقعيا لكل انتماء. فالهوية التونسية مثلا، بما هي عنصر لتفكيرنا لا يمكن أن تعزف فقط بوحدة الهوية الوظيفية والأصلية، بل هي أيضا نتيجة التاريخ وصناعة الوعي بوحدته وبتكامله من ناحية، وبقدرته على التحول والتكيف والتغير من ناحية ثانية. فالغريب أننا أصبحنا في حلبة التواصل الإلكتروني في الفايبريك بعد الثورة نتحدث عن الأصول البيولوجية للتونسي بنسب تبدو وكأنها علمية موثقة من قبيل أن 52 بالمئة من التونسيين من أصل بربري وأن ما يقارب العشرين بالمئة من أصل أوروبي وأن 14 بالمئة فقط من أصل عربي. لا محالة لا بد من أخذ التاريخ في الاعتبار بصفته سيروية، فهو العنصر الرئيس لكل صورة عن الهوية سواء كانت فردية أو جماعية، ولكننا نقرأ التاريخ بأحداثه الماضية حسب نظرتنا الحالية وبتقنيات معاصرة لم تكن متاحة بحيث أن ما سنفهمه من الحدث التاريخي ليس هو بالضرورة ما فهمه أجدادنا لأن نظرتنا تغيرت وأساليب النفاذ إلى الأحداث الماضية تنوعت وتطورت تقنيا ومفهوميا. هوية التونسي تتمثل أيضا فيما هو بصدد القيام به الآن. فهو معروف الآن في العالم من خلال ثورته ومن خلال مضمونها المتمثل في إرادة الحياة بالكرامة والحرية.

وفي كل الحالات، فإن الهوية دون انفتاح على المختلف أخلاقيا ومن غير فعل مشارك في سيروية التاريخ، وبلا نهضة دائمة للأفكار ولأنماط الحياة وللغيرية بصفة عامة، تصبح مرضية وعصابية لأنها تكون قد انكمشت حول ذاتها ورفضت العالم وما يحيط به. ولعل بُعد الهوية السيكولوجي على الصعيد الفردي يمكن له، في هذه الحالة، أن يوضح لنا بصورة أفضل هذا الانفتاح على الآخر.

إن الهوية نتاج تطوّر الفرد في مسار وجوده لأنها تأخذ في الحسبان، منذ الطفولة، نسقا منتظما ومتدرجا لمجموعة من الثوابت المعرفية والعاطفية، وهذا التسق الخاص بالهوية يعطي للفرد إمكان تكوينه في وحدة تقييمية بالنسبة إلى ذاته أولا، وفي صورة صراع مع الأشياء التي تحيط به ثانيا، وفي علاقته بالآخر الذي يشاركه الوجود ثالثا. ويميز "جون ماشونا" [12]، وظائف يضمنها هذا التسق الخاص بالهوية. ومنها بالأساس «وظيفة تنموية ودفاعية للشخص»، فهي استراتيجية تقويم داخل الفردية من ناحية ومقاومة لكل اختلال يأتي على توازن الشخص من ناحية ثانية.

وإذا أضفنا لهذه التحولات في نمط نظرتنا إلى الهوية قدرة التكنولوجيات المعاصرة والخاصة بالإعلام والتواصل كالإنترنت مثلا على إعادة بناء هوية الفرد في المجتمع فسنلاحظ في الحين أنها هوية متجذرة في الأناثة قد تحاذي في بعض أشكالها الأنانية. فالرصد الدقيق لتقنيات التواصل تبين دون لبس مقوم الهوية الجديدة الثابت والتي يتم بناؤها بواسطة المخيال التكنولوجي:

الذي نجده عند "ديكارت"، هوية الشخص كما يلي «يستطيع شخص أن يعتبر ذاته عينها ذاتا، والشئ المفكر هو نفسه في أزمنة وأمكنة مختلفة، وهو أمر لا يتحقق إلا بفضل الوعي الذي لا ينفصل عن الفكر، وهو عندي حاجي (ضروري) للوعي... ويقدر ما يمتد هذا الوعي بعيدا إلى الخلف باتجاه فعل أو فكر ماض، تتبعه هوية الشخص أيضا إلى هذا البعد. الذات هي هذا الشئ المفكر والواعي أيا كان الجوهر الذي قُذت منه روحيا أو ماديا، بسيطا أو مركبا».

لأجل ذلك ينبغي الاحتكام إلى العبارة الهيدغريّة التي اشتغل عليها "ريكور" بمهارة في كتابه «الزمن المحكي» ألا وهي عبارة التاريخوية. إن الهوية على مستوى التاريخوية مكونة من ثلاث أفكار مركزية تتمثل في:

امتداد الوجود بين الحياة والموت.

الثبات للذات.

التحول.

ولئن كانت عبارة الثبات للذات رغم كونها غير ثبوتية تبني علاقة تواصل وفق طريقة ما- الكائن بماضيه وحاضره، فإن عبارة التحول تربطه بالمستقبلية. إن الهوية بهذا المعنى، ليست فقط ما يسمح بحيوية الإحالات إلى الماضي بطريقة ما، إذ أنها يمكن أن تتكون أيضا بواسطة الممارسات اليومية للحاضر وبواسطة المستقبل أيضا بما هو تحول. ينبغي أن نلاحظ أنه في هذا المعنى الدقيق يمثل التحول سيقا بيولوجيا وظاهرة اختلاف وانحراف في علاقته بالأصل، إنه اختلاف كيفي ووراثي وسط النوع. هناك إذن في التحول قطع ووصل في آن واحد، وتفتح وتغير في الوقت نفسه مع المحافظة على الطبيعة ذاتها، والحال أنه يتعين في الهوية الأخذ بعين الاعتبار هذا الانحراف بالنسبة إلى الأصل وبالنظر إلى مرجعية الماضي وإلى وحدة الوجود الأصلية. وهذا ما يدفعنا إلى تأكيد خصيصة الهوية الديناميكية التي هي انبساط وحركة ثبتي الكائن في وضعية تجدد دائم بين قلق حدث الموت من ناحية، وبهجة الحياة وكمالها من ناحية ثانية.

هذا إذن تعريف جديد للهوية بما هي في الآن نفسه انبساط وثبات للذات وتحول، يعطي للاختلاف وللغيرية وظائفهما التكوينية في الأنا. عندها فقط نستطيع أن نجعل من الهوية أمرا فعلا إذ لم تعد الهوية انكماش حول الذات وإنما هي بالآخرى انفتاح وفهم وتواصل وفعل. بل قد يصبح تواصل الإنسان في هذه الحالة سواء مع الطبيعة أو مع شبيهه عنصر هويته المركزي. فالكائن هنا، كما يلاحظ "ريكور"، لا يكون إلا مع الغير، فتصبح الهوية خارج هذا الانفتاح خطرا اجتماعيا وسياسيا لأنها تصبح بابا مفتوحا لكل إقصاء ولكل انغلاق وليس المماثل سوى هذا التحكم المفرط في عبارة الهوية بانتزاع خصيصة التحول والحركة منها. وحتى على الصعيد الفردي تكون الهوية دون تفتح مريضة وعصابية لأنها تصبح منكمشة حول ذاتها ورافضة للعالم. ولأجل ذلك، لم تقع الإشارة مطلقا بشكل كاف إلى الزواجب الخطرة المترتبة عن انكماشات الهوية، وقد كتب "لمشيبي" في هذا الصدد «في مواجهة صعوبات التكيف مع إبداعات الحياة الحديثة،

عمادها الأساسي في مشاريعها وأعمالها المستقبلية وإبداعاتها في كل الميادين فتكون هذه الحياة المتوازنة مدخلا للكونية ومرتعا للإنسانية.

كاتب وأكاديمي من تونس

إشارات:

- [1] نعتني بالتزاوت علاقات التبادل بين ذات وذات أخرى وهي ترجمة للكلمة الفرنسية: Intersubjectivité
- [2] Clausewitz, De la guerre, éd. Minuit, Paris 1954, p.70, cf. Fathi Triki, Les philosophes et la guerre, Burini, Sfax 1994 (2^e édition), p.135
- [3] Jean Baechler, Qu'est-ce que l'idéologie ?, coll. « Idées », éd. - Gallimard, Paris 1976, p.64
- [4] Richard Rotry, op, cit -
- [5] Richard Rotry, «Universalisme moral et tri économique», - in Diogène, n° 173, janvier-mars 1996, p.3
- [6] Emmanuel Kant, Idée pour une histoire universelle, éd, Vrin, p 229
- [7] Emmanuel Kant, Idée pour une histoire universelle, éd, Vrin, p 229
- [8] Qui sommes-nous ? Les rencontres philosophiques de l'UNESCO. Ed. Gallimard /Unesco.Paris 1996
- [9] Jurgen Habermas, « Le discours philosophique de la - modernité », p 3
- [10] J.Paul Sartre, L'être et le néant, Ed, Gallimard, II^e partie, p.119
- [11] Abderrahim Lamchichi, « Malaise social, islamisme et replis identitaires dans le monde arabe », revus confluences, n° 6, Paris, printemps 1993, p.41
- [12] Identité personnelle : Un champ de recherche en voie - d'organisation », in Adolescence et identité, op. cit, p26 à 44
- [13] Michel Faucault, Le souci de soi, éd, Gallimard, 1984, p.308 -

وأعني به اكتشاف الذات وابتداعها وإعادة بنائها من حيث هي ذات خارجة عن الانتماءات التقليدية الكلاسيكية كالعائلة والمجتمع والوطن والدولة. فتكون الذات نتيجة فعل التعبير والتشكل الذي تقوم به الذات لذاتها بواسطة التقنيات التواصلية المتاحة عبر الكمبيوتر والإنترنت. فهي نتيجة ترميم شظايا متعددة من الهوية قد يتم جمعها من المواقع المختلفة والمتعددة ومن تقنيات «البلوغ» و«التأغ» و«الماشوب» زيادة عن تقنيات الفيديو والأغاني والصور وكل المعطيات سواء كانت نضية أو مرئية أو سمعية. وكل ذلك يأخذ صبغة المبادلة والإبداع وتكوين الشبكات والجمعيات والتدخلات الجمالية والسياسية والأخلاقية ومزج الصور بطرق مختلفة بحيث تصبح الذات مقبولة داخل جهاز معقد من التصورات والانتماءات.

لكل ذلك يمكن القول إننا بصد تحولات كبيرة في نمط تصوّر الهوية. هناك انهيار للهويات المنغلقة التي وجدت نفسها مجبرة على التفتيل والتخريب والإرهاب لإثبات ذاتها دون الوصول إلى غاياتها. فمستقبلا لم يعد الانتماء الاجتماعي والتاريخي هو محدّد الذات الوحيد والرئيسي ولن يكون أبدا عماد التزاوت. بل أكثر من ذلك لم تعد السلطة في مستوياتها المختلفة (العائلة، المدرسة، الدولة) هي التي تحدّد لنا مجالات تفكيرنا وحقوق انتماءاتنا، لأنّ الإنترنت قد فتحت إمكانيّة المشافهة اليومية مع الآخر بالصورة والصوت من خلال تقنيات «البلوغ» الفردية والجماعية. بل أصبحت هذه التقنية كالجذريّات تثبت دون انتظام بحيث يصعب احتواؤها وتنسيقها. هناك إذن إعادة امتلاك القول والتعبير والاستحواذ على المعلومة التي لم تعد ملك السلطة وذلك ليتم نشرها وتوزيعها حسب غايات أيديولوجية وتجارية.

وخلاصة القول فإن انفجار الهويات بمخاطره الكبرى سيكون حتما عماد الفكر السياسي المقبل في المعقولة العربية لأنّ ما سيبرز مستقبلا يتمثل في تكوينات من ذوات مشتتة تربط بينها روابط مختلفة غير مركزة وكثيرا ما تكون خيالية عن طريق الإنترنت مثلا قد تأخذ هذه الروابط أشكالا متعددة : كنشر الأفكار والآراء والتحليل والنتائج العملية والمعلومات الاقتصادية، عن طريق الإنترنت وغيرها. فمع تحوّل الذات من الهوية السردية إلى الهوية السيبرانية يتحوّل الارتباط والانتماء من المجتمع العادي إلى المجتمع السيبراني. لكل ذلك لا بد من مقاومة الهويات السردية القاتلة وتحرير المعقولة العربية من قيود نظرتها الماضية واقتراح هوية بديلة متحركة تأخذ بعين الاعتبار تحولات العالم اقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا بجانب تجذّرها في معطيات حضارتها الغنية والمتنوعة. لعلنا بذلك نضمن للأجيال العربية المقبلة حياة متوازنة غير منفصمة تنجز في حضارتها كما يتجذر الآن الفرد الغربي في معطيات حضارته ولكنها في الآن تبني

من التحرير إلى الصراع

الهوية والسياسة في العالم العربي

إبراهيم سعدي

يفرض موضوع الهوية نفسه بمجرد أن نطرح على أنفسنا سؤال "من نكون؟" أو "من نحن؟". وقد تم طرح هذه المسألة دائما في صيغة التساؤل، مما يفسر انتشار عبارة "إشكالية الهوية"، الشيء الذي جعل زغmond بومان Z. Bauman يؤكد في كتابه *La vie en miettes* (Expérience postmoderne et moralité) بأنه "ولا مرة أصبحت الهوية مشكلة، ذلك أنه لا يمكن أن توجد أصلا إلا كمشكلة، فقد كانت مشكلة منذ ظهورها، وبرزت منذ البدء بوصفها مشكلة". وهذا الوجود كمشكلة هو بالذات ما يميز اليوم مسألة الهوية في العالم العربي حيث تسيل أنهار من الدماء تحت غطاء الهوية إن ضمنا أو علنا، وتعرض أوطان لمخاطر التقسيم والزوال نتيجة لذلك، فالهوية بمعناها الجماعي هي ظاهرة تدميرية وتأسيسية في ذات الوقت. تدمر أوطانا ودولا وتبني أوطانا ودولا. لقد شاهدنا ذلك في ما كان يسمى سابقا الاتحاد السوفييتي الذي كان يشمل داخله عدة هويات جماعية استقلت بعد ذلك كل واحدة بنفسها مؤسسة دولا ومفككة في ذات الوقت الدولة التي كانت جزءا منها. يمكن أيضا للهوية أن تكون أداة تحرير في مرحلة تاريخية معينة وأداة إقصاء وهيمنة في مرحلة أخرى. لقد تحررت الجزائر، مثلا، من السيطرة الاستعمارية باسم ثنائية العروبة والإسلام، لكي يتم تحويلها فيما بعد، يعني بعد الاستقلال، إلى أداة إقصاء للهوية الأمازيغية.

وذلك تحت تأثير مسألة إدماج المهاجرين المنتمين إلى ثقافات أخرى والوافدين إلى هذا البلد. ومع ذلك يمكن اعتبار عبدالرحمن ابن خلدون رائدا في هذا المجال، إذ وإن لم يستعمل مفهوم الهوية، إلا أنه يمكن تماما أن نرى في مفهوم "العصبية" التي فسر بها آلية وديناميكية التغيرات السياسية في مجتمعات شمال أفريقيا، نمطا مهيمنا للهوية كفعالية ومحرك سياسي في عصره.

التاريخ والهوية في العالم العربي

في العالم العربي حيث ارتبطت الهوية على الدوام بالتوظيف السياسي والأيدولوجي، توجد صلة وثيقة بين الهوية والتاريخ، فتعقد المسألة الهوياتية في هذه المنطقة وطابعها الإشكالي مرتبط بشكل أساسي بتاريخ هذه المنطقة، فسواء تطرقنا إلى مكوناتها اللغوية "العربية" أو الديني "الإسلام"، وهما من بين المكونات الكبيرة لهذه الهوية قومية وقطرية، مع اختلافات لا يستهان بها من بلد إلى آخر، كان للعامل التاريخي في كل مرة دور هام في الطابع الإشكالي للهوية المؤسسة على هذين المعطيين. فبالنسبة إلى العامل الأول، نعرف بأن بعض شعوب المنطقة التي تُنسب لها العروبة، مثل بلدان شمال أفريقيا وكذلك مصر والسودان والعراق وسوريا، لم تكن في الأصل بلادا ذات "هوية" عربية، فقد دخلت إليها اللغة العربية تاريخيا عن طريق الفتح الإسلامي، لكن دون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى إخماد الهوية الأصلية، الشيء الذي يفسر التوترات التي صاحبت على هذا الصعيد قيام الدولة الوطنية بعد الاستقلال وما اقتضاه ذلك من تعريف للهوية، وتبعا لذلك للغة الوطنية والرسمة للبلاد.

العلاقة إذن وطيدة بين الهوية كظاهرة جماعية والوجود السياسي والأيدولوجي للجماعات البشرية. إنها ركن أساس في الوجود كشعب أو كدولة أو كحزب أيضا تبعا لسياقات معينة، مثلما لها دور في عقد التحالفات والارتباطات وفي الديناميكية التاريخية ككل. لكن ولئن كانت الهوية الجماعية ليس لها تجسد سياسي بالضرورة، إلا أن كل هوية جماعية تحمل في طياتها قابلية التعبير السياسي عن وجودها في ظل ظروف وعوامل معينة لا يسعنا المجال هنا للتطرق إليها. ويبدو البعد السياسي في الهوية الجماعية *identité collective* هو ما يميزها بالأساس عن الهوية الفردية الموجودة كذلك ضرورة في أي هوية بالمعنى العابر للأفراد، ذلك أن هذه الأخيرة، على الصعيد الفردي، لا تقضي على الاختلاف الذي هو قوام الهوية، مما يجعل الهوية الجماعية لا تعني حالة انسجام مطلق أو تطابقا تاما بين مختلف مكوناتها. وعلى العموم يمكن القول بأن الهوية الجماعية ذات طابع مزدوج، فهي من جهة جامعة على أساس أن أعضائها يملكون أو يعتقدون بأنهم يملكون مقومات ذاتية خاصة بهم، لغوية، دينية، عرقية أو غيرها، ومن جهة أخرى مؤسسة للاختلاف، الاختلاف عن الآخر، وعليه فهي تؤسس الذات والآخر معا.

وبالرغم من أن عامل الهوية، بمختلف تجلياته وأنماطه، كان دائما فاعلا في التاريخ وفي علاقات الجماعات البشرية بعضها ببعض، إلا أنه لم يصبح موضوع دراسة واهتمام ولم يتبلور كمفهوم نظري إلا في العصر الحديث، وبالذات في خمسينات القرن الماضي، في سياق الأبحاث التي دارت في إطار علم النفس الاجتماعي، في أميركا،



والتركيب والتداخل، فيها عناصر التماثل كما فيها عناصر الاختلاف. وهذا يعني وجود أكثر من هوية داخل الهوية الواحدة، فالهوية الإسلامية تشمل، مثلا، الشيعي، ولكن هذا الأخير يختلف عن غيره من المسلمين في ذات الوقت كما يدل على ذلك امتلاكه لاسم تعريفي جماعي ديني خاص به، يجعله مماثلا ومختلفا في ذات الوقت عن بقية شركائه في الدين. لكن هذا لا يعني أن طابع التعقيد والتركيب والتداخل للهوية لا يتجلى إلا على هذا النحو، بل هو يستمر على مستويات أخرى، متجليا أيضا في العشائرية والقبلية التي جعل منها ابن خلدون، كما سبق القول، العامل المفسر لديناميكية التغيرات السياسية الكبرى في مجتمعات شمال أفريقيا في عصره، والتي لا تزال تفعل فعلها في الدولة العربية إلى اليوم في الواقع، وذلك جنبا إلى جنب مع عوامل الهوية الأخرى الدينية وغير الدينية.

الهوية القومية

ويمكن القول بصورة عامة إن المكونات الهوياتية السابقة لم يكن لها دائما، في الخطاب والممارسة السياسيين العربيين في القرن الماضي والحاضر، نفس الدور ولا نفس الأهمية أو الحضور ولا نفس كيفية التوظيف والتأثير، ولا اشتغلت دائما في انسجام وتناغم فيما بينها. ففي مرحلة ما بعد التحرر من الاستعمار، مرحلة جمال عبدالناصر وحزب البعث، تم التركيز بالأساس على المكون القومي أي العربي لهذه الهوية، وذلك على حساب المكون الديني المتمثل في الإسلام. وقد كان

أما بالنسبة إلى المكون الثاني، يعني الديني، لهذه الهوية، سواء نظرنا إليها من حيث الأصل (الإسلام) أو الفرع (الطوائف)، لا يمكن بدورها فصلها عن التاريخ العام للمنطقة. إنه لمن المعروف مثلا، إذا ما أردنا أن تقتصر إشارتنا فقط على ثنائية سنة/شيعية، بالنظر إلى كونها أبرز تجلّ اليوم لمعضلة الهوية في المنطقة العربية، أن هذه الثنائية الإشكالية هي نتاج لحظة تاريخية تحيل إلى الصراع حول السلطة بعد موت الرسول، لكنه تم التسامي بها لتصبح بذلك لحظة تأسيسية لهوية أصبحت اليوم أداة للتوظيف السياسي الذي كثيرا ما تنتهي إليه الهوية بشكل عام، لما تحمله هذه الأخيرة من قابلية للتجيش والتعبئة وتوظيف الجماهير ومراقبتها، ذلك أن الهوية حالة وجدانية، عاطفية، بالأساس.

ولا تشذ عن هذه العلاقة بالتاريخ، الهوية العربية في بعدها الجغرافي المتمثل في تجسدها في الدول الوطنية، أي في الهويات القطرية التي تتشكل منها "جامعة الدول العربية" اليوم، فقد كانت بدورها نتاجا تاريخيا يحيل إلى ما يعرف بتقسيم "سايكس-بيكو" وإلى إفرازات الظاهرة الاستعمارية بشكل عام؛ مرحلة يمكن تسميتها بمرحلة خروج العرب من التاريخ، بالرغم من أن البعض يدرج أيضا الفترة العثمانية كجزء من مرحلة خروج العرب هذا عن الفاعلية التاريخية ليتحولوا بعد ذلك إلى هامش. يمكن القول إذن بأن الهوية العربية نتاج تاريخي، شأنها في ذلك في الحقيقة شأن كل هوية جماعية.

ومما سبق نستنتج أيضا بأن هذه الهوية تتميز بالتعقيد



لعل انفصال الجنوب (المسيحي) عن السودان ذي الأغلبية المسلمة، وتحوله إلى دولة مستقلة، يمثل النتيجة الأكثر درامية.

كما أن عودة الهوية في بعدها الديني الإسلامي، خصوصا في إيران، وتحولها إلى المرجع الأساس سيعدل صورة الآخر لبيدو، على ضوء منظور هذا "الأنا" القديم - الجديد المتمثل في الهوية الإسلامية، بدوره في صورة دينية، تعبر عنه، مثلا، مفردات من قبيل "الشيطان الأكبر" أو "الغرب الصليبي". لقد صار الآخر إذن "شيطانا أكبر" أو "غربا صليبيا" بعدما كان في المرحلة السابقة "إمبرياليا" أو "شيوعيا". ذلك أن التغير الذي يحدث على صعيد إدراك "الأنا" كهوية جماعية لا يمكن أن يتم دون أن يرافقه تغير على صعيد إدراك الآخر، وكذلك على صعيد الخطاب اللغوي المتداول بشأنه. علما أن هذا الانتقال من مرجع هوياتي إلى آخر، يعني من العامل الهوياتي العروبي إلى العامل الهوياتي الديني الذي ظل مهيمنا في الشارع أساسا، لم يتم بمعزل عن ديناميكية علاقة الآخر بـ"الأنا"، تلك العلاقة المتميزة بالهيمنة والسيطرة. وإلى جانب هذا، فإن هذا الانتقال من المرجع الهوياتي العروبي إلى المرجع الهوياتي الديني، وذلك على صعيد الوعي الجماهيري، يعني في الشارع كما سبق القول، لأن هذا التحول لم يتشكل كخطاب رسمي بالأساس إلا في إيران، هو في بعد من الأبعاد نتاج إخفاق الخطاب العروبي القومي في مواجهة التحدي الذي فرضه الآخر، وربما الأصح نتاج نهاية دوره التاريخي، باعتبار أنه كان قد ساهم في التحرر من الاستعمار في مرحلة من المراحل.

وبنفي التوضيح بأن "صحوة" الهوية الدينية لم تقم مباشرة على أنقاض الهوية القومية التي أصيبت في الصميم بعد هزيمة 1967 أمام إسرائيل، ولم تحل محلها فور وقوع هذه "النكسة". ذلك أن تراجع الأيديولوجية القومية قد حلت محلها الأيديولوجية القطرية التي جاءت مع السادات، الرئيس الذي قتل فيما بعد برصاصات "إسلامية". فمجيء الرئيس السادات، على إثر الوفاة المباشرة للرئيس عبدالناصر، كان بداية الانكفاء على الهوية بمعناها القطري، ذلك الانكفاء الذي جسده اتفاقية كامب ديفيد التي أدت إلى تهميش القضية الفلسطينية، صاحبة الأولوية في الخطاب القومي العربي، حتى أنه يمكن القول بأن كامب ديفيد كانت نكسة جديدة للهوية القائمة على الانتماء القومي العروبي وعلى قضيتها المركزية، فلسطين، بعد تلك التي مثلتها نكسة 1967 العسكرية. وهما نكستان مترابطتان بالتأكيد. فقد ساد في مصر، التي كانت القلب النابض للخطاب القومي العربي، بعد هذه الاتفاقية، خطاب هوياتي قطري يمكن وصفه بالانعزالي، يركز على اختلاف وتميز هوية مصر، ويدعو إلى خلاص هذا البلد الأكبر في المنطقة بمعزل عن مصير العالم العربي وعن مصير

لطابع المرحلة المتميز آنذاك عالميا بسيادة أيديولوجيتين كبيرتين، تتمثل إحداهما في الماركسية أو الاشتراكية، أن أسهم في هذا التوجه الذي كان من نتائجه تهميش الحضور الهوياتي والسياسي للإسلام، مما يفسر عدم بروز الظاهرة الطائفية الدينية بشكل عام في تلك الفترة. كما أدى تمركز الهوية حول مبدأ العروبة إلى حدوث أزمة هوية في بعض البلدان كالعراق، حيث تعيش أقلية كردية راحت تطالب بحقوقها الثقافية كمكون هوياتي جماعي متميز داخل الهوية الجماعية العراقية ككل. بينما أدى ذلك في الجزائر إلى نزاع هوياتي داخلي، عرف تطورات دموية أحيانا، استمر سنوات طويلة. ذلك أن التركيز على البعد القومي للهوية العربية على صعيد تعريف الهوية الوطنية، قد استتبع ليس فقط تكريس اللغة العربية كمكون لغوي وطني ورسمي وحيد، بل إقصاء البعد الأمازيغي، في الجزائر، كمكون كامل الحقوق في إطار هذه الهوية. وكان لا بد من تضحيات كبيرة وسنوات طويلة من الاضطرابات للاعتراف رسميا بالبعد الأمازيغي للهوية الشعب الجزائري وباللغة الأمازيغية كلغة وطنية ورسمية. بينما أدى الأمر أخيرا في العراق، بعد مأس دموية طويلة، إلى تأسيس ما يشبه دولة داخل الدولة، بعد قيام كردستان العراق، على إثر الغزو الأميركي، كإقليم يتمتع بالعديد من صلاحيات الدولة، مثل امتلاك لغة وطنية ورسمية وعلم خاص وقوات مسلحة وتمثيل دبلوماسي.. إلخ.

وفي هذه المرحلة، يعني مرحلة هيمنة الهوية القومية القائمة على أحادية هوياتية متمثلة في العروبة، كان الآخر يظهر بالأساس كوجود أيديولوجي وسياسي يتمثل في ما كان يسمى بالإمبريالية الأميركية وحليفها الصهيونية، فيما الأنظمة العربية ذات النظام الوراثي التي كانت معارضة للقومية العربية بوصفها أيديولوجية تسعى إلى توظيف الهوية العروبية كمشروع وحدوي، كانت تبلور خطابا سياسيا يركز على خلفية دينية سلفية، قائما بالتالي على الهوية الدينية، يظهر فيها الآخر متمثلا في الشيوعية باعتبارها ظاهرة إحدادية.

على أن هزيمة 1967 أمام إسرائيل وقيام ثورة الخميني في إيران، سنة 1979، سيؤديان إلى أفول نجم الأيديولوجية القومية، ومن خلالها العروبة كمقوم هوياتي مهيم، ليحل محله تدريجيا المقوم الهوياتي الديني، أي الإسلام. لكن مثلما أن أيديولوجية العروبة بوصفها مقوما هوياتيا قام على الأحادية وبالتالي على الإقصاء، قد تمخض عن نتائج وخيمة، كما تجلّى ذلك فيما جرى في العراق وأيضا في الجزائر، فإن اتخاذ الإسلام كمقوم هوياتي مهيم ومتسلط داخليا، وبالتالي عدم الإقرار بدوره بمبدأ الاختلاف مؤكدا على المماثلة فقط، قد أفضى بدوره إلى عواقب سلبية،



صار الآخر إذن "شيطانا أكبر" أو "غربا صليبيا" بعدما كان في المرحلة السابقة "إمبرياليا" أو "شيوعيا". ذلك أن التغير الذي يحدث على صعيد إدراك "الأنا" كهوية جماعية لا يمكن أن يتم دون أن يرافقه تغير على صعيد إدراك الآخر



قضيته المركزية المتمثلة في القضية الفلسطينية. وقد أدى هذا الخطاب الانعزالي إلى تقزيم مصر في النهاية بعدما أفقدها تأثيرها العربي التقليدي وحولها، خصوصا في عهد حسني مبارك، إلى أداة طيعة بين أيدي الولايات المتحدة الأميركية، العدو رقم واحد تقليديا في الخطاب الهوياتي القومي العربي. وقد بلغ انحطاط التوجه الهوياتي القطري المصري أوج سقوطه بارتباطه بالاستبداد والفساد والتوريث، ولعل مباراة كرة القدم مؤلمة الذكر بين الجزائر ومصر تمثل أبغ تعبير ليس فقط عن دخول القومية العروبية التقليدية في سجل الماضي، ولكن أكثر عن تهافت خليفته الساقط في وحل قطرية شعبية وشوفينية تلهث وراء أمجاد وأحلام صغيرة ومشبوهة بعد سقوط الأحلام الكبيرة والإخفاق في بلوغ الأمجاد العظيمة التي كانت تحدد الخطاب القومي العربي: وحدة العرب وتحرير فلسطين. وما تبقى من الهوية القومية العروبية، بعد كامب ديفيد، مع حزبي البعث العراقي والسوري، في خطابهما الرسمي على الأقل، جاء الغزو الأميركي ليضع حدا له في العراق، فيما هو يعيش ربما أيامه الأخيرة في سوريا حيث تجري حرب طاحنة بين آخر نظام "بعثي" ومعارضين تحت عباءة الهوية الدينية الجهادية وغير الدينية، حرب تبدو في بعد من أبعادها كآخر معركة يخوضها "القوميون العرب" فيما هي في نظر كثيرين ليست في الحقيقة غير حرب انتهت إلى استخدام أسلحة الهوية، أسلحة الطائفة هاهنا، مما يعني، إن صحت هذه القراءة، بأن الحكم العربي لم يكف عن الاستناد إلى مبدأ "العصبية" الذي فسر به عبدالرحمن بن خلدون نشأة وسقوط الدول الإسلامية في عصره.

انبعاث الهوية الإسلامية

لكن إذا كانت عودة الهوية الإسلامية إلى واجهة الأحداث، وذلك بوصفها هوية كبرى وجامعة، قد جلبت معها إعادة صياغة رؤية كل من الأنا والآخر لبعضهما البعض، فقد جلبت معها أيضا إعادة إحياء معطيات هوياتية ليست مشتركة بالضرورة بين جميع المسلمين، بالرغم من طابعها الديني وانتمائها إلى الإسلام، ونعني هنا الطائفية. وهكذا فإن الهوية الإسلامية العائدة بقوة لم تستطع لم شمل كل العرب، ناهيك بل شمل كل المسلمين، إلا إزاء الآخر، وليس أبدا جمع شمل العرب أنفسهم. ذلك أن الانقسام الطائفي، الشيعي السني، ما كان في يوم من الأيام، إذا ما استثنينا المرحلة التاريخية المؤسسة له، يمثل هذه الحدة التي صار عليها منذ أن طفت وطغت على الساحة العربية الهوية الإسلامية في مختلف تجلياتها. فهذه الهوية الدينية الطائفية (الشيعية أو السنية) صارت أكثر تأثيرا، وذلك على مختلف المستويات، لا سيما السياسي منها، في علاقات المسلمين والعرب بعضهم بعض، من الهوية العابرة للطوائف المتمثلة في الإسلام ذاته. وربما يمكن القول بأن الهوية الطائفية في مرحلة هيمنة الهوية الدينية التي يمر بها العالم العربي اليوم، هي أقوى من تأثير الهوية المؤسسة للدولة الوطنية أي الجغرافية، إذا ما صدقنا الاتهامات التي توجه أحيانا إلى هذه الطائفة أو تلك بشأن ولاء أفرادها إلى دولة أجنبية تقاسمها الروابط الطائفية نفسها. لقد قيل ذلك في العراق وفي البحرين وفي سوريا وفي لبنان وفي

إعادة صياغة نظرة الآخر

إخفاقات وانحرافات الأيديولوجية الهوياتية القومية والقطرية اللتين اشتركتا في الاستبداد، فيما تميزت هذه الأخيرة، إلى جانب ذلك، بالفساد والتوريث، خصوصا بعد المرحلة التي أعقبت كامب ديفيد، هي التي ساهمت في "صحو" الهوية الإسلامية وصعودها. وقد أدت عودة هذه الهوية إلى الواجهة، وذلك في مختلف تجلياتها، على الصعيد الديني المحض كما يظهر ذلك في السلوك الاجتماعي للأفراد أو على الصعيد السياسي والجهادي، في شكل حركات ساعية إلى تغيير الأنظمة باسم الإسلام (الفيس في

إذا كانت عودة الهوية الإسلامية إلى واجهة الأحداث، وذلك بوصفها هوية كبرى وجامعة، قد جلبت معها إعادة صياغة رؤية كل من الأنا والآخر لبعضهما البعض، فقد جلبت معها أيضا إعادة إحياء معطيات هوياتية ليست مشتركة بالضرورة



ملف

منذ انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية، وما أفرزته من تبعات على صعيد المنطقة، أصبحت الهويات الوطنية أو الجغرافية واقعة تحت تهديد خطر مكوناتها الطائفية، ومن خلال ذلك وحدتها الترابية، خصوصا في لبنان والعراق وسوريا، ذلك أن الهوية، أيا كانت، تملك القابلية، في ظل ظروف معينة كالتي تعيشها اليوم بعض بلدان المنطقة، على الانشقاق عن غيرها والاستقلال بذاتها لتأسيس دولتها، كما حدث ذلك، مثلا، في ما كان يعرف بالاتحاد السوفييتي ويوغسلافيا، نهاية القرن الماضي.

وإذا كان هذا الأمر ليس بعد في الوقت الراهن غير خطر يلوح في الأفق، فإن الآثار السلبية لتسييس الهوية الطائفية هي أمر واقع، كما يتجلى ذلك في إفراغ الديمقراطية والمواطنة من أي محتوى حقيقي (لبنان، العراق..) وفي تهميش الهوية الوطنية، يعني للهوية العابرة للهويات الجزئية، وما ينجر عن ذلك من تبعية طائفية للخارج، سواء على الصعيد الشعبي أو على صعيد النخب السياسية الحاكمة أو غير الحاكمة (لبنان والعراق نموذجا).

الخروج عن سلطة الهوية الجماعية

لكن وكما انتكس الخطاب الهوياتي القومي وبعده الخطاب الهوياتي القطري، يمكن القول بأن الخطاب الهوياتي الإسلامي العائد إلى الواجهة يعرف بدوره، اليوم، حالة تأزم، لعل الهوية الطائفية وخروجها عن سلطة الهوية المركزية (الإسلام)، تمثل أبرز مظهر من مظاهر هذه الأزمة. وإذا كانت الهوية الإسلامية تحيل في الأصل إلى مفهوم الأمة، أي إلى واقع متجاوز للحدود القطرية والقومية، وهو الأمر الذي جلب للإسلاميين عموما تهمة الكوسمبوليتية بما يعنيه من ضعف الانتماء الوطني، كما فعل الباحث الجزائري علي الكنز، مثلا، في كتابه "خمسة دروس حول الأزمة"، فإنه لا يمكن تحقيق هذه الهوية عمليا في عصرنا إلا على صعيد الدولة الوطنية، نتيجة زوال نظام الخلافة. وهذا ما أرغم الخطاب الهوياتي الإسلامي على الأخذ بعين الاعتبار للهوية الوطنية بمختلف مقوماتها، الجغرافية والتاريخية والثقافية والدينية. فاليوم لا وجود لهوية إسلامية إلا وكانت بالضرورة مقترنة بجنسية بلد معين. وهذا الاقتران الحتمي بالجنسية الوطنية يؤثر وجدانيا وبالضرورة على معاشة الفرد لهويته الدينية المجاوزة لجغرافية بلده، مثلما أن هذه الأخيرة سوف تؤثر على نمط معاشته لهويته القطرية أيضا. وعليه فإن حديثنا عن انبعاث الشعور الهوياتي الإسلامي وهيمنته لا يعني بالضرورة نهاية تأثير الهوية الوطنية.

غيرها من بلدان العالم العربي. وتشكل اليوم هذه الهويات المؤسسة للاختلاف داخل الهوية العابرة للطوائف، الوطنية منها والإسلامية كذلك، ليس فقط أحد المعوقات الكبرى لقيام المواطنة، بل تهديد لوحدة الدولة الوطنية نفسها (في العراق وسوريا خصوصا) فضلا عن إفراغها الديمقراطية من أي محتوى، بعد أن صبغت بطابع الطائفية.

الطائفية والثورة

ويمكن القول بأن الطائفية جاءت كإحدى النتائج غير المتوقعة وغير المباشرة للثورة الإيرانية، ذلك أن هذه الأخيرة إذا كانت قد لقيت ترحيبا جماهيريا في مختلف بلدان العالم الإسلامي، فإن الأمر ليس كذلك بالضرورة على مستوى الأنظمة. كان لا بد في الحقيقة لهذه الثورة، كأي ثورة كبرى، أن تثير من المخاوف قدر ما تثيره من الترحاب. فكل ثورة تحمل معها خطر العدوى، وبالتالي الخشية من أن يتجاوز لهيبتها حدودها الوطنية، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، فيما يعني الثورة الإيرانية، وجود الطائفة الشيعية في عدة بلدان عربية، كالعراق والبحرين ولبنان واليمن وغيرها، يمكن أن تشكل وقودا أو جسرا للنظام الإسلامي الجديد، علما أن القائمين على الثورة الإيرانية أنفسهم كانوا لا يخفون عزمهم على تصديرها. كل ذلك انجز عنه إحياء الصراعات السياسية الدينية القديمة العائدة إلى زمن الفتنة بين علي ومعاوية، فكانت الحرب المدمرة بين العراق وإيران، التي تم أثناءها استنزاف قدرات النظامين، ثم المواجهات القائمة اليوم في سوريا والعراق واليمن.

وغني عن البيان أن الانتماء الطائفي ذاته ليس هو المشكلة بالضرورة، فهو على أي حال نتاج تراكم تاريخي يجد الفرد نفسه متأثرا به، يصبغ وجدانه، بهذه الدرجة أو تلك رغما عنه. وعلى هذا الأساس فهو إرث يرثه الفرد من ماضي مجتمعه كما يرث اللغة مثلا. ولكنه يصبح

مشكلة حقيقية، عندما يتم تسييسه. وهذا ما حدث في العالم العربي وفي إيران أيضا، خصوصا وأن الطائفية كانت منذ البدء مشكلة سياسية في الجوهر. ومما ساهم في جعل العودة القوية للهوية الإسلامية تفرز الحالة الطائفية السائدة اليوم ما حدث في إيران بعد التحول من الثورة إلى الدولة وما صاحب ذلك من ظهور مصالح ذات طابع قومي استدعت استخدام الهوية الطائفية بوصفها أداة من أدوات النفوذ الخارجي، يعني كسلاح سياسي، قبل أن تستخدم كما يجري اليوم كسلاح عسكري.

ويمكن القول بأن تسييس الهوية الطائفية هو وجه من أوجه تسييس الإسلام كدين، فالظاهرة الطائفية لم تكن موجودة مثلا أيام هيمنة الخطاب الهوياتي القومي. لكن



الطائفية جاءت كإحدى النتائج غير المتوقعة وغير المباشرة للثورة الإيرانية، ذلك أن هذه الأخيرة إذا كانت قد لقيت ترحيبا جماهيريا في مختلف بلدان العالم الإسلامي، فإن الأمر ليس كذلك بالضرورة على مستوى الأنظمة



في محدودية الهوية الدينية

وقد حدا وجود الدولة-الوطن، بوصفها نمط وجود "الأمة" الوحيد في العصر الحديث، بالخطاب الهوياتي الإسلامي إلى الانفتاح أيضا على مفاهيم وتصورات الآخر، ليس فقط على سبيل التكيف مع قيم العصر، بل أيضا من أجل استيعاب معطيات وتعقيد الواقع الوطني الذي تعجز الهوية الإسلامية بمعناها التقليدي الماضي التعامل معه كمعطى موضوعي ينبغي أخذه بعين الحسبان. ولهذا الغرض تبنى الخطاب الهوياتي المتأثر بالدين، كالذي جسده الرئيس المصري محمد مرسي المطاح به، أثناء تجربته القصيرة في الحكم، مفهوم الديمقراطية المرتبط بالثقافة الغربية، يعني بثقافة الآخر، دون أن يعني ذلك في آن واحد حلا لمعضلة العلاقة بين الهوية الدينية والدولة الديمقراطية، كما يدل على ذلك فشل تجربة مصر بعد الثورة. ذلك أن أحد عوامل هذا الإخفاق مرتبط بوجود توجه سعى إلى تحييد الدولة دينيا وحصر الهوية الدينية في الإطار الشخصي، على غرار ما هو معمول به في الغرب، وأيضاً في بلد إسلامي كتركيا حيث العلمانية المعلنة تقضي بغياب هوية دينية خاصة بالدولة. ومن هنا يمكن القول بأن أحد عوامل فشل بلدان الربيع العربي كان مرتبطاً بالخلاف حول تصوّر هوية الدولة، أي بالخلاف بين تصور يمنح للدولة هوية دينية معينة تؤدي بالضرورة إلى تهميش مواطنين ذنبهم الوحيد أنهم لا ينتمون إلى الهوية المهيمنة، كما يرى معارضو هذا التوجه على الأقل، وآخر يدعو أنصاره إلى دولة تكون تعبيرا عن كل المواطنين، وبالتالي إلى دولة ليس لها هوية دينية معينة. وبتعبير آخر، لم يكن الصراع الأيديولوجي والسياسي الذي دار ولا يزال بين العلمانيين والإسلاميين غير تعبير عن صراع حول هوية الدولة في مرحلة ظن كثيرون أنها ستكون مرحلة ما بعد الاستبداد.

القبيلة: الهوية العربية الأبدية

الانتماء الآخر الذي يشكل أحد مكونات الهوية في العالم العربي هو الانتماء القبلي. وهو أقدم مرجع هوياتي عربي، إذ أن جذوره تمتد إلى ما قبل مجيء الإسلام، أي إلى ما قبل قيام الدولة في ربوع هذا الدين، فلا الإسلام ولا القومية ولا الدولة الوطنية أيا كانت قد اجتثت هذه الظاهرة التي استمرت تفعل فعلها، ولا تزال إلى اليوم، وذلك على مختلف المستويات. فهذه الهوية الجماعية، الأولى ربما في تاريخ البشرية، التي اختفت اليوم في معظم الأمم الحديثة،

لا تزال تشكل أحد مصادر وأعمدة السلطة في العالم العربي، ففي كتابه المعنون "صراع القبيلة والديمقراطية: حالة الكويت"، يقول خلدون النقاب بهذا الشأن "أستطيع القول بأن المصدر الرئيس لشرعية الدولة في شبه الجزيرة العربية تتوقف على مجموعة من العناصر المتأتية جميعها من مفهوم واحد قديم وممل يتمثل في القبيلة السياسية".

ولا يقتصر استمرار تأثير الانتماء القبلي على نظام حكم معين دون آخر، إذ نجده حاضرا أيضا في الأنظمة "الجمهورية" التي كانت فيها الظاهرة القبيلة أحد أعمدة الاستبداد، ففي مؤلفه

L'Etat et la tribu dans le monde arabe, Deux systèmes pour une seule

société, يقول محمد زيدان بهذا الصدد متحدداً عن علي عبدالله صالح في اليمن ومعمر القذافي في ليبيا "لقد تركا عن عمد بلديهما في حالة قبلية بدائية، الأول خلال 30 سنة والثاني خلال 40 سنة، وذلك قصد تكريس سيطرتهم المطلقة، جاعلين الحوار مع شيوخ القبائل نمط حكم، بل ذهبت بهما الميكيا فيلية إلى حد تقديم هذا النظام الشعبوي كنموذج للديمقراطية المباشرة". وهذا يعني أنه مثلما تعرضت الهوية القائمة على الانتماء الطائفي، ولا تزال تتعرض، للتوظيف السياسي، فإنه حدث نفس الشيء للهوية القائمة على القبيلة.

على أن هذا التوظيف وهذا التسييس ما كان ليتم للجوء إليهما لو أن هذين المصدرين الفرعيين من مصادر الهوية العربية المركبة والمعقدة والمتداخلة لم يكونا فاعلين ومؤثرين في مجتمعات هذه المنطقة. فالهويات في العالم العربي لا تتطور ولا تحل الواحدة منها محل الأخرى، كما يمكن أن نلاحظ ذلك في مناطق أخرى من العالم، بل تتراكم عبر التاريخ، ويضاف بعضها إلى البعض الآخر، الأمر الذي يجعل الهوية، آخر المطاف،

في العالم العربي تتكون من هويات متعددة لا تعمل في اتجاه واحد، يعيق بعضها بعضا، وذلك ما يفسر، إلى جانب عوامل أخرى بالتأكيد، هشاشة البنية المدنية للمجتمعات العربية، واستفحال الاستبداد. وربما ذلك ما يفسر أيضا هشاشة الإنسان العربي نفسه وما يتميز به من تمزق وتقلب وتناقض، فتراه، مثلا، طبيبا، لكن تعيش فيه القبيلة أو الطائفة، أو حداثيا وعلمانيا لكنه مستبد في آن واحد، أو وحدويا وقوميا لكنه لا يزال أسير القبيلة، أو إسلاميا، لكن ولاءه لطائفته قبل كل شيء.

كاتب وأكاديمي من الجزائر

الانتماء الآخر الذي يشكل أحد مكونات الهوية في العالم العربي هو الانتماء القبلي. وهو أقدم مرجع هوياتي عربي، إذ أن جذوره تمتد إلى ما قبل مجيء الإسلام، أي إلى ما قبل قيام الدولة في ربوع هذا الدين



بيت الخائب

الانفلاق الهويّاتي في دنيا العرب

أحمد دلباني

يبدو اليوم جلياً للمتأمل في واقع المجتمعات عبر العالم - وفي العالم العربيّ خاصة - أنّ زمن اليوتوبيات التقدمية والأحلام الخلاصية الجماعية الكبيرة قد ولى لصالح تفاقم اليأس واضمحلال جاذبية المستقبل. ونعتقد أنّ أبرز مؤشر على ما ذكرنا هو تنامي خطابات الهوية وانفجار الأصوليات المختلفة بما يشي بانكماش واضح أمام اللحظة التاريخية التي نعيشها. هذا زمن التمرّكز الجديد بامتياز: تطرّف هويّاتي شرقاً وغرباً نستطيع أن نرى ملامحه في ذلك الاحتماء بقناديل الذات الجماعية والمتمظهر، تحديداً، في الطائفية الدينية والتمرّكز العرقي واحتلال اليمين السياسيّ صدارة البرامج المطروحة في أوروبا الفهكة بمشاكلها الاقتصادية والأمنية. بل قد نجد لهذا الأمر صدى واضحاً في عالم الفكر أيضاً في أوروبا من خلال ذلك التراجع التدريجيّ عن مكتسبات "الأنوار" وسردية التقدم والنزعة الإنسانية الكونية لصالح "مديح الحذود" كما يُشيز إلى ذلك عنوان كتاب مُهم للمفكر الفرنسي ريجيس دوبريه. هذا الأمر - على ما نرى - مؤشر أيضاً على أزمة تعيشها الحداثة الكلاسيكية التي لم تنجح في تدشين نهاية سعيدة للتاريخ.

متى توفرت الشروط الموضوعية لذلك. كأنّ العنصرية موجودة بالقوة في كل منظومة ثقافية وفي كل رؤية للعالم ما دامت تضمّر تمرّكزا للذات مهما ادّعت الكونية والشمولية؛ وهي جاهزة لأن تتحوّل إلى وجود بالفعل كلما شعرت الهوية الجماعية بنوع من التهديد الذي يزعزعها عن المركز أو يشوّش على نرجس صفاء المرأة التي تعكس جماله الاستثنائي. ولكن ما نود التركيز عليه، هنا، هو هذا التطرف الهويّاتي في طبعته العربية الرّاهنة والذي يتجلّى، تحديداً، في الأصولية الدينيّة والطائفية السياسية. وربما لم يكن هذا الأمر إلا نتاجاً طبيعياً انبثق عن إخفاق الدولة الوطنية العربية وأصبح يمثل أبرز ملامحها ثقافياً وسياسياً بعد عقود من سيادة وهيمنة الغنائية الأيديولوجية في صورتها القومية والاشتراكية. إنّ التطرف الهويّاتي من أبرز أمارات فشل التحديث في العالم العربيّ.

ربما كان التطرف الهويّاتي مرض العصر. ولكننا لن نوافق - بكل تأكيد - على النظر إليه باعتباره سبباً لمتاعبنا الحالية أو لجحيم العنف الذي نشهد وإنما بوصفه، أولاً وقبل كل شيء، نتيجة. التطرف نتيجة وليس اختياراً أو سبباً أول يتحكم بخيوط القوضى التي تصنّع تراجيديا العالم. إنه علامة أزمة. ومن الأنسب أن ثقرأ الأزمة الفعقدة في سياقها الثقافي والحضاريّ بعيداً عن كل روح اختزالية لا تنظر إلا إلى الجزء الظاهر من الجبل الجليديّ. هذا ما يجعلنا نطرح فرضية أولى نراها ضرورية: التطرف علامة اختلال يجذّ أساسه في الثقافة القائمة على الهيمنة. إنه ردّ فعل وليس فعلاً بادئاً مستقلاً بذاته. وهو اختلاخ - قد يكون يائساً - ولكنه يُفصّخ عن بقية الروح التي تقاوم الذبح. وربما أولى علاماته المؤكدة تنامي الحديث عن الهوية بشكل مُبالغ فيه منذ عشرينين على الأقل في بقاع العالم التي عرفت انتكاسات وفشلاً في التنمية المُتوازنة كالعالم العربيّ.

مطلب الانتماء مطلب مشروع. لكلّ هويته ولكلّ الحق في هوية مفتوحة على الاغتناء انطلاقاً من مُرتكزات ثقافية وحضارية متعدّدة. ولكن ما الذي يحوّل التشبث بالهوية إلى علامة على اليأس والانكماش ورفض الآخر المختلف؟ ما الذي يجعل منها "هوية قاتلة" كما يُعزّر أمين معلوف؟ بل ما الذي يحوّل الشعور بالانتماء للمصائر الجماعية إلى نوع من العنصرية في لحظة تنسّف جسور التواصل مع الآخر وتحول العالم إلى جزر مُتناوبة؟ يبدو أنّ هذه الأسئلة وغيرها تطرح تحديات كبيرة على العالم اليوم ثقافياً وسياسياً. ولا غرور في أنّ هذا الأمر أصبح يطبع العالم اليوم بطابع العنصرية المُتنامية إلى درجة الخطورة. ونعتقد أنه من العبث البحث عن جذور بنيوية للنزوع العنصريّ في ثقافة بعينها وإنما في مجمل الشروط السوسيو- سياسية والاقتصادية التي جعلت من هذا الأمر استجابة وردّ فعل عن الاختلال الحاصل في علاقة الإنسان بعالمه فرداً كان أو جماعة.

العنصرية، في عمقها، حلمٌ بالصفاء الأول وكأنها حينئذ رومنطيقوي وتوقّ رعوياً إلى عهود لم تتعرّض فيها الذات إلى التصدع الذي يُسببه التاريخ والتغير. انطلاقاً من هذا أجدني هنا، شخصياً، أتفق مع الملاحظة البصيرة لذلك الباحث المفكر الذي اعتقد أنّ الأيديولوجيات القومية الحديثة في أوروبا (وهي عنصرية في جوهرها) لم تظهر إلا باعتبارها نوستالجياً قُبليّة كردّ فعل على التفكك الذي أصاب الروابط التقليدية للذات الجماعية مع بداية العهد الصناعي وتوسع المدن الحديثة. هذا يعلمنا شيئاً مهماً: هو أنّ العنصرية انكماش أمام العالم وإفصاخ عن خلل عميق في العلاقة بالتاريخ والتغير وحضور الآخر في البيت الأرضي.

لا تخلو، برأينا، ثقافة واحدة من نزوع عنصريّ جاهز لأن ينفجر



معروف. إنَّ نقيضَ التطرف، أعني الانفتاح واحتضان الآخر والتعدد، لا يزدهر في لحظات الأزمة التي تشعُر فيها الذات الجماعية بأنها مُهدَّدة، أو في لحظات الخيبة والفشل العام في تحقيق الاندماج الواصل في اللحظة العولمية. خلافاً لذلك، لا يبْدُو التطرف زمناً أندلسياً. إنه نتاج هذا الشرخ الذي تولَّده الفوارق المتزايدة والضياع المرتبط بالشعور الطاغي بفقدان الهوية وغياب معالم المعنى في عالم يفقد مُرتكزاته الأخلاقية الواثقة. إنَّ التطرّف الدينيّ نفسه يأخذ، دائماً، شكل الدفاع عن هوية مُهدَّدة بفعل التحديث المُتوحش الذي يُدمِّر

إذ لا يبدأ التطرّف بالظهور - بوصفه عنفاً مادياً ورمزياً ورفضاً للآخر المُختلف - إلا في شكل انكماش واحتماء من سديم اللحظة التي تفقد فيها الذات بوصلة الاتجاه فتَهوُلُ باحثة عن المعنى والدفع في الماضي التدشينيّ وأساطير البدايات السعيدة. التطرف، في كلمة، ملجأ الذات الخائبة. التطرف انغلاقٌ أيضاً. وهو ليس ظاهرة تخض ثقافة بعينها. كما لا يتعلّق بمظهر واحد من مظاهر الثقافة - كالدين مثلاً - وإن كان التطرف الأبرز للعيان، اليوم، هو ذلك المرتبط بالدين وتأويلاته التي تُبرِّز العنف ضدَّ المُختلف كما هو



ملف

فاجعة التيه في الهامش الذي فرضه عليها العالم المهيمن. يبدو العالم العربي اليوم وكأنه يتراجع عن مشاريعه النهضوية التي اعترها الذبول. لا حديث عن المواطنة والعيش المشترك. لا حديث عن الحريات الفردية والعامّة. لا حديث عن الديمقراطية التعددية والانفتاح على المختلف. لا حديث عن مرجعيات مدنية لعمل المجتمع. لا سيادة إلا لخطابات الانغلاق الديني والطائفي. لا حديث إلا عن كل ما يُرشد الجدران الثقافية التاريخية باعتبارها "جدار برلين" جديدًا كما يُعبر. وربما كان بإمكاننا أن نؤرخ للعالم العربي باعتباره عالماً يتأبى على انتصار العقلانية في الفضاء العام لصالح ديمومة اللامعقول في مختلف مناحي الحياة العامة. هذا ما يدعونا إلى اعتبار مشكلة الجدران التي تنتصب، إلى اليوم، في حياتنا مشكلة سياسية ذات جذر ثقافي/تاريخي لم يُتج له أن يتعرض للنقد الكافي على غرار ما حدث تحت سماءاتٍ أخرى وفي أوروبا تحديدًا منذ عهد النهضة. فمن المعروف أنَّ الحداثة السياسية - أو بمعنى آخر حداثة الدولة - لم تكن إلا انسلاخًا من الروابط التقليدية وأشكال التضامن التي مثلتها الطائفة الغالبة وهي تدعي احتكار الخلاص وتمثيل الحقيقة الأنطولوجية في شكلها الديني. كانت الدولة انعكاسًا للسماء. وكانت المدينة العربية "مدينة الله" كما حلم بذلك القديس أوغسطين. ولكننا نعلم أنَّ الدولة الحديثة أصبحت مؤسسة تخلت عن مهمة حراسة الحقيقة أو تمثيلها لتصبح فضاءً قانونيًا ومؤسسيًا يضمن العيش المشترك والمواطنة ويصون الحقوق المتساوية للأفراد. الدولة المدنية الحديثة، في كلمة، هي "مدينة الإنسان". ربما لم يشهد العالم العربي/الإسلامي ثوراته المعرفية والفلسفية والثقافية الضرورية من أجل زحزحة نظام الحياة القديم عن عرشه وتجاوز دولة الوصاية والطائفة الغالبة كليًا؛ كما لم يعرف تغييرًا عميقًا على مستوى مؤسساته القاعدية وبقي يُراوخ داخل دائرة زمنه الثقافي التقليدي الرّآك، وهو الأمر الذي يُفسّر كل أشكال الفماعة التي تقف حائلًا دون نجاح أي ثورة أو انتفاضة تتطلع إلى التغيير الفعلي والقطع مع بقايا العصور الوسطى وقيمها وموروثها المؤسسي. كما نستطيع أن نلاحظ أنَّ هذا الأمر ظل كابحًا لكل تامل نحو الديمقراطية الفعلية باعتبارها وعدًا بالخلاص من بنيات الاستبداد بفختلف أشكاله. هذا ما يجعلنا نعتقد أنَّ "الجدران العربية" التي تمزق مجتمعاتنا اليوم تحتاج منا إلى معاول الأنسنة والانفتاح على احتجاجات العقل النقدي من أجل إعادة بناء الرابطة السياسية على الفواطنة لا على أشكال الانتماء التقليدية السابقة على الحداثة.

كاتب من الجزائر

أشكال التضامن التقليدية دون أن يحقق نقلة واثقة - اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا - إلى أوضاع جديدة مُتحررة من ثقل النوستالجيا الخلاصية. فالتطرف رفضٌ للعالم لحظة تحوله إلى حلبة صراع تتركس قانون الغاب. كأنه إصفاخ طفولي عن الهوية، ورغبة في الصراخ العالي ضدّ أمحاء ما يشكل سندًا للذات الفردية والجماعية. إذ يبدو أنَّ العولمة في شكلها السائد - وهي تعمق قانون السوق وتجعل من الربح والاستغلال قيمة مطلقة - قد خلقت ثقافة همها الأول مُحاربة هوية الإنسان العميقة التي لا تتجلى إلا عبر ثقافته المتنوعة وشبكة العلاقات الرمزية المعقدة التي يُقيمها مع محيطه وموروثه. هذه الثقافة العولمية في وجهها الأبرز - أعني ثقافة الاستهلاك المُعمم - لا تستطيع صنع هوية جديدة للإنسان بقدر ما تنتج النمطية والسطحية في كل شيء. إنها ثقافة تفتقر بشكل مُوجع، إلى مُركّزات العمل وإلى المصاييح التي تنتصب منارة في الطريق.

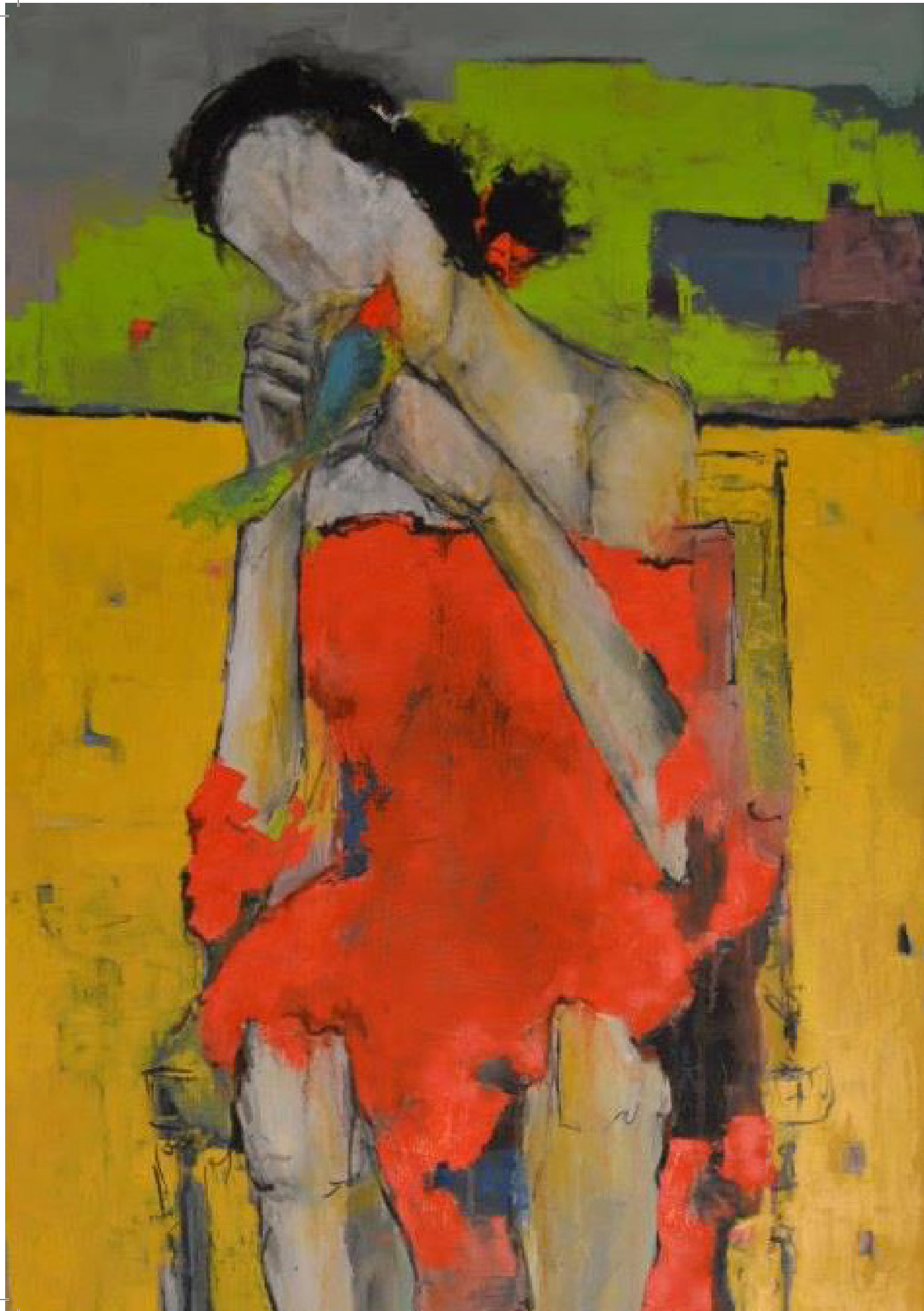
يتموقع عالما العربي - الإسلامي ضمن دائرة الاهتمام الإثنوغرافي والسياسي/الاستراتيجي الغربي منذ مدة طويلة. لقد بقي بعيدًا عن التطور الطبيعي والثقافي الإيجابي مع العالم منذ وقع ضحية للمطامع الإمبريالية المرتبطة بالسيطرة على مصادر الطاقة. وكان لنا أن نعرف التحديت الشكلي والتبعية لدوائر صنع القرار الأجنبية بعيدًا عن الحداثة والاستقلال الفعلي والتنمية الشاملة. والنتيجة: فشل في التحديث الإيجابي وإخفاق في بناء الدولة الحديثة التي تقطع مع بنيات الاستبداد القديم والسلطة الأبوية. لقد بقيت مجتمعاتنا، بهذا، رهينة لزمان ثقافي وسياسي يهيمن عليه الغنّف الرمزي والمادي ويشهد هزات خطيرة وعودة لقوى سوسيو-ثقافية وسياسية تمثل فماعة أمام التحديث الكسبح، وترفع شعارات الهوية والأصالة كما هو معروف. هذا ربما ما يدعوني، شخصيًا، إلى أن أميز بين العنف والتطرف. فالغنّف بنية مُضمرة في كل ثقافة ما دامت

تقوم على سيطرة فئة اجتماعية تفرض نظامها القيمي والرمزي وتخلع عليه نوعًا من الشرعية. هذا الأمر أصبح معروفًا منذ نبهنا إلى ذلك بيبير بورديو في درسه الشهير. والعنف الذي يُميز مجتمعاتنا بالأخص يقوم على البنية السوسيو-سياسية البطورية و ثقافتها التقليدية. أما التطرف فهو إعلان هذا العنف المُضمر عن نفسه باعتباره مرجعية إلغائية للآخر المختلف متى شعر بنوع من الضياع في عالم لم يحقق انتقالًا طبيعيًا متوازنًا إلى الحداثة والاعتراف بالذات. هنا يبدأ جنون التطرف. وفي كلمة: التطرف عنف مُعلن ومُفسرّخ في مقابل العنف المُضمر الذي يميز كل بنية سوسيو-سياسية. إنه عملية دفن للرأس في رمال الأوهام التي تسرد على الذات قصة استرجاعها لمكانتها بعد



**يتموقع عالمنا العربي -
الإسلامي ضمن دائرة الاهتمام
الإثنوغرافي والسياسي/
الاستراتيجي الغربي منذ مدة
طويلة. لقد بقي بعيدًا عن
التطور الطبيعي والثقافي
الإيجابي مع العالم منذ وقع
ضحية للمطامع الإمبريالية
المرتبطة بالسيطرة**





العرب ومسألة الهوية

استشكالات مفهومية

سلامة كيلة

الهوية مفهوم فلسفي، يتعلق بتحديد "طبيعة" الشيء، سواء تعلق في الفكر أو في الواقع. لهذا يشير إلى الماهية في هذين المجالين. وحين نتلمس الوجود البشري نقع على عدد من الهويات، بعضها مرتبط بالمسار التاريخي، وبعضها قار. فـ"القطيع" هو أول وجود بشري تأسس على ضوءه مجتمع القبيلة، والعائلة. ومن ثم شكلت اللغة هوية، كما شكل الدين هوية كذلك، وبالتالي باتت الطائفة تشكل هوية. لتأتي القومية مشكلة هوية حديثة. وكان التطور التاريخي يفرض تهميش هوية وتعزيز أخرى وصولاً إلى الأمة، ونشوء الدولة/الأمة، كما حدث في مسار التطور الأوروبي. وبالتالي كانت الهوية في كل مرحلة هي التعبير عن طبيعة التكوين المجتمعي وحدود تطوره. يظهر ذلك واضحاً في الصراع حول وضع الدين في المجتمع، حيث ظهر أن تحديد الهوية كان ينتقل من الطابع الديني الذي كان يحكم القرون الوسطى إلى الطابع القومي مع ميل البرجوازية لبناء الدولة/الأمة. وبهذا تحول الدين إلى "شأن شخصي"، وتبلور ذلك في نشوء الدولة العلمانية. كما نلمس هنا أن هذا التطور كان يهْمُش القبيلة، لكن كذلك العائلة لمصلحة الفرد، الفرد الذي بات هو الشعب، أو الشعب الذي بات يتشكل من مجموع أفراد، وليس لا من قبائل ولا عائلات.

بشكل واضح، في العصور الوسطى. حين ندرس وضع المنطقة العربية الآن، سوف نلمس تواجد وتساكن وتعایش هويات. نجد أننا إزاء هويات قبلية لا زالت مستمرة، وتزايد دورها في العقود الأخيرة. كذلك نجد أننا إزاء هويات دينية وطائفية لا زالت قائمة، وظهر منذ عقود أننا إزاء صراع بينها بعد أن تعايشت طويلاً. وفي مستوى ثالث نجد أننا إزاء هويات "إثنية" وقومية يظهر الصراع بينها كذلك. بمعنى أننا نتعايش مع كل "طبقات" التاريخ التي أشرت إليها قبلاً، والتي تبدو أنها في تصارع حادّ يؤشر على تفكك العرب.

لماذا لم تنته هذه الهويات، أو لم تنزو؟ وربما أن السؤال الأساس يتمثل في: لماذا لم تهيمن الهوية القومية كما حدث في أوروبا؟ إننا إزاء تجزئة قومية، وتفكك مجتمعي مبني على أساس هويات ماضوية، وأخرى يجري اشتقاقها من التجزئة السياسية التي تشكل بعضها تاريخياً، ونتج بعضها عن السياسة الاستعمارية التي قررت تفكيك ما تبقى موحداً من الوطن العربي (المشرق العربي)، بهذا تأسست الهوية "الوطنية" (أي القطرية). ولا شك في أن هناك من يعتقد بأن "الدولة الوطنية" (أي القطرية) هي الهوية الحديثة، لكنها تتفكك إزاء الهويات الأخرى، وتتمزق على أساسها، وهي أصلاً لم تستطع أن تشكل هوية بالمعنى التاريخي، بالضبط لأنها ترتبط بالدولة وليس بالتكوين التاريخي، والدولة لا تشكل هوية، بل إنها يجب أن تكون نتاج الهوية: أي الدولة/الأمة. فالدولة هي التعبير عن المجتمع فيما يخص مسألة الهوية وليس العكس ممكناً، بل إن غياب التطابق بين المجتمع والدولة من هذه الزاوية يفرض نشوء الميل

كل ذلك تحقق نتيجة التطور المجتمعي، ونشوء الصناعة، وأيضاً تطور الفكر الذي أسس لإعادة بناء العلاقات في المجتمع وبين المجتمع والدولة. هذه هي أفكار الأنوار التي باتت هي الوعي المجتمعي لمرحلة البرجوازية. وفيها تتحدد الهوية في الدولة/الأمة من جهة، والشعب الدولة من جهة أخرى. بالتالي لم يعد للدين موقع هويي، وحتى العائلة لم تعد تعبر عن هوية. رغم وجود متدينين، و"عائلات". لكن لم تعد لا هذه ولا تلك معبراً عن هوية. ويمكن أن أشير هنا إلى مسألة ربما تدقق هذه الإشارة، حيث يمكن أن تبقى هويات قديمة بشكل أو بآخر، لكن لا بد من ملاحظة فاعلية كل هوية في التكوين المجتمعي من جهة، والهوية التي يقوم على أساسها التكوين المجتمعي، وتقوم على أساسها الدولة من جهة أخرى.

إذن يمكن القول أولاً، إن هويات متعددة وجدت، ويمكن أن يبقى بعضها في سياق التطور التاريخي، ووجودها مرتبط بالتطور التاريخي ذاته. ويمكن القول ثانياً، إن فاعلية الهويات مختلفة بين مرحلة وأخرى، وبالتالي يمكن أن توجد هويات لكن واحدة منها هي الفاعلة، أي التي تؤثر في التكوين المجتمعي وتحدد طابعة، وكذلك تؤثر في بنية الدولة كما حاولت أن أشير قبلاً. ففي المراحل الأولى من التكوين البشري كان "القطيع" هو التعبير عن هذا التكوين، ومن ثم نشأت القبيلة التي باتت تعبر عن المجتمعات المشاعية. ورغم أن مرحلة قامت الهوية فيها على أساس "قومي" (أو إثني، مثل البابليين والآشوريين والسريان والفراعنة والإغريق والطيالان) فقد ظهر أن الدين هو الذي يحدّد الهوية، رغم وجود الطابع القومي "خفية" أو



الزراعية. وبهذا تنازعت دويلات السيطرة، في وضع انهباري كان يعيد العلاقات القبلية، إلى أن سيطرت الدولة العثمانية باسم الإسلام فضمت المنطقة بكل تفككها، القبلي و"الإماراتي"، وكان "يؤخذها" الطابع الإسلامي رغم أنها دولة الترك. وفي الدولة العثمانية كانت المنطقة العربية مقسمة إلى ولايات، مثل العراق والشام ومصر وتونس والجزائر في حدود هي ليست الحدود القائمة، والتي تبلورت مع السيطرة الاستعمارية.

إن سيادة الاقتصاد الطبيعي هو الذي كان يسمح بهذا التفكك رغم خضوعه لدولة مركزية، حيث كانت القوة العسكرية هي العنصر الموحد عموماً. وبالتالي ضمت هذه الدولة هويات متعددة، هويات مناطقية وقبائلية ودينية، وأيضاً قومية. وكانت الدولة المركزية تفرض سيادة هوية محدّدة هي الهوية الدينية، رغم أن النظام كان "تركياً"، بمعنى سيطرة طبقة

القومي، بالضبط من أجل تأسيس الدولة/الأمة. بالتالي، لا زالت الهويات المتقدمة قائمة، وأضيف عليها "هوية" جديدة تتمثل في "الدولة الوطنية"، الدولة التي تشكلت أو تركزت من قبل الدول الاستعمارية. لماذا ظلت قائمة رغم أن العالم قد تشكل منذ القرن التاسع عشر على أساس مبدأ الدولة/الأمة؟ أي لماذا استمرت الهويات القديمة فاعلة إلى هذا الوقت؟

تاريخياً شكلت الإمبراطورية العربية الإسلامية تنازلاً بين الطابع العربي والطابع الإسلامي الذي كان يتمثل في أيديولوجية الدولة، حيث سيطر عرب على النظام، وبحجة "عالمية الإسلام" ردت شعوب أخرى فسيطرت على النظام، وأفضى هذا التصارع إلى تشكل دول وإمارات، وسرعان ما أدى انهيار الإمبراطورية إلى الانكفاء نحو القبيلة، خصوصاً بعد أن أدى التصارع إلى الدمار وخراب المدن والأرض



والفينيقية، وأيضاً السورية، لكن كل هذه التيارات كانت ضعيفة بشكل عام، ولم تلقَ تأييداً شعبياً. بهذا نلمس كيف أن هويات متعددة قد تبلورت في منظور فكري وسياسي، قومية تعبر عن الحاجة إلى بناء الدولة/الأمة، وأصولية تحاول الدفاع عن الهوية "التقليدية" التي ترسخت منذ القرون الوسطى ومع الدولة العثمانية، وتنظيرات تعبر عن "التشقق" الإقليمي الذي نشأ خلال مراحل التاريخ. لكن كان واضحاً أن الهوية القومية هي التي تطفئ، وأنها البديل الجديد عن الهويات الأخرى التي هي من إرث الماضي. خصوصاً أنها ترتبط بالحدثة والتطور، بعكس الهوية الدينية التي كانت تركز الماضي، والإقليمية التي طرحت بعض زوايا الحدثة لكنها لم تربطها بمشكلات المجتمع، وأيضاً لم تستطع أن تحل محل الهوية القومية التي تأسست في صيرورة تاريخية طويلة، وخلال ذلك كانت تتضمن كل الهويات الإقليمية، وكان وجود اللغة يؤسس لأن تخترق الشعور الشعبي، وتصوغه. أي أن تؤسس لوعي شعبي.

لكن لا يمكن أن نفهم كل هذا الصراع بين الهويات دون لمس التناقض الذي نشأ مع السيطرة الاستعمارية، وميل الدول الاستعمارية إلى تفكيك الوطن العربي، وتقاسمه فيما بينها، خصوصاً بعد الحرب العالمية الأولى. لقد بدأ قضم البلاد العربية منذ احتلال فرنسا للجزائر، ثم احتلالها لتونس، واحتلال إنكلترا لمصر، واحتلال إيطاليا لليبيا. لكن هزيمة الدولة العثمانية في تلك الحرب أدت إلى إكمال تقاسم البلاد، خصوصاً بلاد المشرق العربي. وكان الشغل الاستعماري يتمثل في تكريس "الدول الجديدة" كأهم، كبديل عن الأمة العربية. وهذا ما كان يدفع الدول المستعمرة إلى تأسيس نخب تنظر للأمة الجديدة، وتدافع عنها. لكنها في الوقت ذاته كانت تعمل على تكريس الهويات المتقدمة، الدينية عبر دعم الجماعات الأصولية، والطائفية عبر تشجيع تميزها وميلها للاستقلال، والإثنية وحتى القبلية. لقد كانت تعمل على إبقاء بناها المتخلفة، مع إخضاعها لمصالح رأسماليها فقط، ولهذا أرادت بقاء عناصر تفككها، واستثارة هذه العناصر. بمعنى أنها ظلت متمسكة بالهويات المتقدمة رغم أنها كانت تحاول تأسيس هوية جديدة هي هوية "الدولة القطرية".

ورغم نشوء كل هذه الهويات كان الصراع الأساسي يتمحور بين التفكيك الاستعماري والميل الوحدوي التحرري. حيث ظهرت الهويات الأخرى كافتعال استعماري في الغالب. وفي كل الأحوال كانت إعادة إنتاج الهويات القديمة مسألة تخدم السياسة الاستعمارية التي جهدت من أجل تأجيحها، بغض النظر عن العلاقة الممكنة بينها. وهو الأمر الذي أدى إلى التغيير الذي حدث بعد الحرب العالمية الثانية

تركية عليه. وكانت الصراعات ضد هذا النظام تتخذ أشكالاً متعددة كذلك، دينية ومناطقية وقبلية وعربية. كان يتقاطع بعضها أحياناً، وكان ضعف الدولة يسمح باستقلال بعضها كلياً أو جزئياً، وكذلك يسمح بسيطرة دول استعمارية على بعضها كما حدث في المغرب والجزائر وتونس وليبيا واليمن.

محاولة محمد علي باشا لتحديث مصر وتصنيعها، والتي فرضت إرسال البعثات العلمية وتأسيس مدارس مدنية، وبالتالي انطلاق فكر جديد كان رفاة الطهاطوي معبراً عنه، حاول نشر الحدثة، بما في ذلك العلمنة، هذه المحاولة فرضت عليه الميل لبناء "إمبراطورية عربية"، في مواجهة الدولة العثمانية (الذي كان قد عُيّن ممثلاً لها أصلاً في مصر). لهذا نجد هنا كيف أن هذه المواجهة فرضت تجاوز الطابع الديني للدولة، ونشر العلمنة، والتخلي عن طابعها الإمبراطوري لمصلحة دولة قومية. ورغم أن التجربة هُزمت أمام زحف القوى الاستعمارية، وحصر سيطرته على حدود مصر، فقد أوضحت الترابط بين الحدثة والعلمنة والدولة الأمة، حيث كان الميل لبناء الصناعة وتحديث الاقتصاد يفرض نشر الأفكار التي أتت مع عصر الأنوار، ومنها مفهوم الدولة القومية.

هذا الزخم الذي نتج عن تأثير الحدثة الأوروبية كان يتوسع في الوطن العربي، خصوصاً في تلك المناطق التي كانت لازالت خاضعة للدولة العثمانية. فقد نشأ تيار مناهض للعثمانية، ويطرح "أحقية" العرب. ولهذا تبلور تيار فكري يدعو إلى العلمنة وتأسيس الدولة القومية، وربما كان الأبرز هنا هو عبدالرحمن الكواكبي، لكنه ضمّ كثيراً من نخب بلاد الشام. فعقد المؤتمر القومي العربي في باريس سنة 1913 لتحديد العلاقة مع الدولة العثمانية بعد أن تقومنت في انقلاب سنة 1909، وإظهار تميز العرب كأمة. وهو ما تطور بعدئذ عبر

تأسيس أحزاب قومية (ومنها المركز الشيعي الذي كان يوحد الأحزاب الشيوعية التي أخذت تتشكل منذ سنة 1922)، وتبلور فيما بعد بنشوء أحزاب البعث والقوميين العرب والناصرية، والتي انطلقت كلها من الطابع العربي وهدفت إلى تحقيق الوحدة العربية. وبالتالي كان الميل التحرري الحدائي يتجه لتأسيس الدولة/الأمة. في المقابل، كان التيار "الإسلامي" يسير نحو تأكيد ضرورة الدولة العثمانية، والسعي للحفاظ على "الجامعة الإسلامية" كما مع محمد عبده. وهو التيار الذي تبلور في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين، التي ظلت متمسكة بالهوية الإسلامية كأساس للنظر إلى البشر. وكان مسارها يتجه في تصادم مع الحدثة، مع الليبرالية والديمقراطية والقومية والاشتراكية، وكل القيم التي عمقتها الحدثة. وأيضاً نشأت تيارات تحاول تنظير التكوينات الإقليمية التي كان لها طابع تاريخي، مثل الفرعونية



لا يمكن أن نفهم كل هذا الصراع بين الهويات دون لمس التناقض الذي نشأ مع السيطرة الاستعمارية، وميل الدول الاستعمارية إلى تفكيك الوطن العربي، وتقاسمه فيما بينها





إذن، باتت الهويات المتقادمة هي الفاعلة بينما تهفشت الهوية القومية. وأصبحت ميول القوى الفاعلة تتحدد في فرض هذا الشكل أو ذات للهوية: الأصولية تسعى لفرض الهوية الدينية، وهي وغيرها تسعى لفرض الهويات الطائفية، والنخب الليبرالية تسعى لفرض الهوية "الوطنية"، أي الدولة القطرية التي كرسها الاستعمار، انطلاقاً من أنها من يحدد الهوية، هل تحدد هوية؟ كنجاوز للهويات الأخرى، بما في ذلك الهوية القومية. كل ذلك بعد أن انهار المشروع القومي، وأبانت الدولة التي تحكمها نظم قومية عن استبدادية مفرطة (وهنا يجري تجاهل كل التغيير المجتمعي الذي حققته هذه النظم) ليجري اعتبار أنه بات من الماضي، لهذا تسعى كل هوية لأن تفرض ذاتها بعد أن أدى تلاشي المشروع القومي إلى ظهورها بهذه القوة. لكن هل تستطيع الهويات الأخرى أن تكون بديلاً، أي أن تفرض ذاتها كهويات مهيمنة؟ ولماذا عادت الهويات المتقادمة؟ هذا السؤال يطرح السؤال الآخر، وهو: لماذا انهار المشروع القومي؟ لكن قبل ذلك لا بد من تحديد معنى كل هوية، ورصد العلاقة فيما بينها، حيث أنها هويات ليست متشابهة،

بـ "انتصار" الأحزاب القومية وتهميش التيارات الأخرى، رغم كل ما حدث فيما بعد، وفرض إعادة إنتاج التيارات القديمة كمثلة للهويات متقادمة. بالتالي كانت الهوية الحداثية هي التي تنتصر، على أنقاض الهويات الأخرى، وبالضد منها. وهو ما كان يعطي الأمل ببناء الدولة/الأمة عبر توحيد البلدان العربية في دولة واحدة.

ما يظهر الآن هو أن الهويات المتقادمة هي التي تهيمن، الدينية والطائفية، وحتى الإثنية. تواجهها هوية أخرى تطرحها النخب الليبرالية تقوم على تأسيس "دولة/أمة" من الدول التي تشكلت في السابق وكرسها الاستعمار، والتي باتت تسمى: الدولة الوطنية. وأصبحت الهوية القومية محط تهديم، بحجة أنها كانت التعبير عن أيديولوجية نظم استبدادية وحشية، وبالتالي سقطت "القومية" من القاموس، وباتت تهمة لأنها محملة بكل ضخامة الاستبداد التي صورتها تلك النخب. لهذا جرى البحث عن بديل هو هذه "الدولة الوطنية"، وباتت "مثالية" لأنها الأساس الوحيد الذي يجمع الهويات المتعددة التي يزخر المجتمع بها، والتي تبدو على شفير تحقيق التفكك المجتمعي.

ما يظهر الآن هو أن الهويات المتقادمة هي التي تهيمن، الدينية والطائفية، وحتى الإثنية. تواجهها هوية أخرى تطرحها النخب الليبرالية تقوم على تأسيس "دولة/أمة" من الدول التي تشكلت في السابق وكرسها الاستعمار



الشكل المعبر عن الإمبراطورية، كونه كان يفرض تجاوز القبيلة لكنه يتجاوز الأمم، لأن الإمبراطورية تضم أمماً، وكانت حينها حاجة موضوعية لتحقيق التطور. حيث كان تشكل الأمم قد تحقق في بعض المناطق التي شهدت نشوء الإمبراطوريات.

الآن، فرض التطور الاقتصادي والفكري مع نشوء الصناعة تجاوز هويتين: الدين، لأن الرأسمالية كانت بحاجة إلى أيديولوجية جديدة تتجاوز منظومات ومفاهيم القرون الوسطى، التي كانت متضمنة في الدين. وبهذا كانت تنهي الهوية الدينية لمصلحة تحويل الدين إلى "شأن شخصي". والهوية الثانية هي القبيلة/العائلة، لأن العمل الرأسمالي (أي الصناعة) كان يفرض وجود العامل/الفرد. وبهذا نشأ الشعب المكون من مجموع أفراد، والذي يشكل الأمة.

إذن، إن ما فرض سيادة الهوية القومية وتجاوز الهويات الأخرى هو التطور الاقتصادي الذي فرض نشوء الصناعة، والذي على أساسه قام المجتمع الحديث وانتصرت الحداثة. لهذا ارتبط الميل القومي بتحقيق التطور الاقتصادي المنطلق من بناء الصناعة. وهو ما وجدناه منذ تجربة محمد علي باشا، ومع نشوء الفكر القومي، ومن ثم تشكل الأحزاب القومية، التي حين وصلت إلى السلطة عملت على بناء الصناعة. بمعنى أن تجاوز البنى القديمة، سواء في الاقتصاد أو في الفكر أو في الوعي المجتمعي، يفرض الانتقال إلى بناء الصناعة، وإعادة بناء المجتمع على أساس ذلك. لأن هذا هو الأساس الموضوعي لبناء الدولة الأمة. وسنلمس بأن المشروع الذي تبلور كان يلحظ كذلك العلمنة. لكن هذا الأمر يعيدنا للبحث في أزمة البرجوازية التي نشأت، والتي نتيجة الاستعمار، والتفوق التقني الرأسمالي، نشطت في القطاع الاقتصادي المكمل لدورة رأس المال في البلدان الاستعمارية لكي لا تتعرض للهزيمة في تنافس غير متكافئ. لهذا نشطت في التجارة والخدمات والبنوك، وربما الزراعة، وأحجمت عن النشاط

في القطاع الصناعي، وحتى في كل قطاع منتج. ولهذا لم تحتج إلى نشر الحداثة ولا تطوير التعليم، أو فصل الدين عن الدولة، على العكس من ذلك تحالفت مع الإقطاع وكزست أيديولوجيته، وحافظت على الوعي التقليدي والبنى التقليدية. طبعاً هذا فيما عدا تجربة محمد علي باشا كما أشرت، وأيضاً تجربة بنك مصر الذي تشكل من رأسماليين هدفهم تطوير الصناعة والثقافة والتعليم.

النظم القومية التي هذمت الإقطاع وعملت على بناء الصناعة ومجانية التعليم، وتحقيق الضمان الاجتماعي والعمل الكامل وغيرها، ورغم أنها كانت ملتزمة الموقف من العلمنة، ومن تحديث التعليم، فقد أدى طموح الفئات التي أسستها إلى الترسمل السريع، الأمر الذي أفضى إلى انهيارها قبل أن تنجز التطور الضروري لقطع العلاقة مع البنى القديمة،

أو من "نمط" واحد، رغم أنها هويات تخص تكويننا بشرياً، ورغم أنها شكلت هوية شاملة، بمعنى ما، في مرحلة من المراحل. وكذلك سنلمس بأن بعضها كان يشملها جميعاً، ويتضمنها بشكل أو بآخر. فالقبيلة هي رابط قائم على أساس "الدم" بين مجموعة من البشر يعتقدون أن لهم "أصلاً" واحداً، وكذلك العائلة التي هي جزء من القبيلة، والتي حلت محلها في مرحلة من تطور المجتمع البشري. هذا هو الرابط الأساس الذي يضم مجموعة بشرية، تسكن في الغالب منطقة واحدة. وهي الشكل الأولي للتطور البشري التي تجاوزت وضع "القطيع". بالتالي هي رابط "مادي". بينما يكون الدين هو نقل للرابط من "علاقة الدم" إلى علاقة مجردة فوق البشر تقوم على "وحدانية الله"، لكنها تؤسس لوعي، وتخضع لقيم، أي تصاغ هذه العلاقة بشكل أيديولوجي، يتضمن "مبادئ تخص المجتمع والحياة" و"عبادات". وفي كل ذلك تشكل عنصر تميز، أي هوية. ورغم أن الأديان تنطلق من المبدأ ذاته المتعلق بوحداية الله، إلا أنها تتميز (وبالتالي تتشكل في هويات) نتيجة اختلاف المبادئ والقيم والعبادات. والطوائف هي انشقاقات عن الأديان، حيث تتميز بقيم محددة تختلف بشكل أو بآخر فيما بينها، وربما تعيد لـ"مرجع" مختلف. ولقد لعب الانهيار المجتمعي مع انهيار الدولة المركزية (الإمبراطورية العربية الإسلامية) دوراً في تحويل الاختلاف الفكري إلى بنى متميزة (أي طوائف)، فقد فرض انتشار الاقتصاد الطبيعي إلى تفكك مجتمعي فرض "استقلال" تيارات فكرية في مناطق خاصة بها، لينتج عن ذلك تشكلها في طوائف. وهذه الوضعية التي نتجت عن الانهيار أدت إلى "استعادة" الوضع القبلي، وخصوصاً على ضوء دمار المدن وانهيار الزراعة.

وتشكل التكوين القومي عبر كل هذا التاريخ، وكان يؤسس لـ"شعور" عام مشترك لدى مجموعة بشرية تجمعها اللغة، وبالتالي الثقافة والعبادات، وارتباط "الأصل"، رغم أن تكون الشعوب يتضمن عناصر اختلاط وتفاعل مع شعوب أخرى في صيرورة التطور البشري، وأشكال العلاقة بينها. وبهذا يصبح عنصر اللغة/الثقافة هو العنصر المحدد لمجموعة بشرية تسكن في منطقة مترابطة. هنا نلمس بأن الأمة هي ترابط بين مجموعة بشرية لها "خلفية وجودية واحدة"، ونشأت فيما بينها لغة يتواصل عناصرها من خلالها، وبالتالي نتج عن وجودهم ثقافة مشتركة. بالتالي فهي "تدمج" القبيلة بالرابط الموحد الذي نشأ مع الدين في تركيب جديد، يعتبر عن هوية هي الهوية القومية.

كل هذه الهويات تشكلت في صيرورة التطور الاقتصادي التاريخي، وكان هذا التطور يفرض شكلاً مهيماً لهوية من هذه الهويات. فالقبيلة هي الشكل القائم قبل تشكل المجتمع والطبقات والدولة، وربما ظل لها دور في صيرورة التطور الأولى للإمبراطوريات، لكن بات الدين هو

إذن، إن ما فرض سيادة الهوية القومية وتجاوز الهويات الأخرى هو التطور الاقتصادي الذي فرض نشوء الصناعة، والذي على أساسه قام المجتمع الحديث وانتصرت الحداثة

التطور. وهذه كلها لا تؤسس لهوية "مستقرة"، الهوية التي هي الطابع القومي، فهي "خلاصة" التطور التاريخي على صعيد التكوين البشري، رغم أنها مرحلة في تشكيل عالم موحد. في المقابل، تكون "الدولة الوطنية" هي البديل لدى تيار كبير من النخب، هو في عمقه ليبرالي رغم خلفيات أعضائه. وينطلق هؤلاء من الدولة كأساس لتشكيل الهوية، الهوية التي تضم في بنيتها أشتاتاً من الهويات الأخرى، أي الدينية والطائفية والقومية، وحتى القبلية. ربما هنا تستطيع الدولة أن تفرز العلمنة، والمواطنة، وبالتالي تهتمش الهويات المتقدمة، فهذه كما أشرت "أيديولوجية"، ومعتقدات يمكن تحويلها إلى الشأن الشخصي، وتكريس الفردية كأساس لمبدأ المواطنة ووجود الشعب، لكن هل تستطيع أن تهتمش اللغة والثقافة والتاريخ، كل ذلك الذي يتبلور في "شعور مشترك"؟ هذه هي أزمة الدولة القطرية التي تحب النخب تسميتها "الدولة الوطنية". وفي كل الأحوال هذه الهوية هي التعبير عن ميل نخب تعتقد أن ذلك هو ما يوحد المجتمع ضمن إطار الدولة القطرية، رغم أن الإشكالية ليست هنا كما أشرت.

ما هو تاريخي هو نشوء الأمة، وكل الهويات الأخرى هي نتاج التاريخ. ولا شك في أن العصر الصناعي يفرض نشوء الدولة/الأمة بالتحديد كما أشرت. لهذا تحمل الفئات التي تسعى لبناء الصناعة بناء الدولة/الأمة، وتقوم الهويات الأخرى بمواجهة لهذا المسار من أجل تكريس التفكيك والتخلف والاقتصاد الريعي. لقد تشكل الشعب في هويات متعددة في سياق المسار التاريخي الطويل، ولكي يعود شعباً لا بد من "تهيمش" الهويات الأخرى، القبلية والدينية والطائفية والمناطقية، وأيضاً "الوطنية". وهذا يرتبط بمسار التطور الذي يؤسس

الحدثة ويبني الدولة/الأمة. من السهولة تحول الهوية الدينية أو القبلية إلى هوية فردية، لكن ليس من الممكن تحويل الهوية القومية إلى هوية فردية، فهي الطابع العام لشعب ما، وتتمظهر في اللغة والثقافة والشعور المشترك الناتج عن هذين العنصرين وعن التاريخ المشترك. وهي لذلك ليست أيديولوجية، وإن كان هناك من حوّلها إلى أيديولوجية، أو اعتقد ذلك، وليست علاقة دم لأنها صهرت أجناساً واختلطت بأجناس. إنها تكوين بشري لغوي ثقافي تشكل عبر مسار تاريخي طويل. وهي الضرورة لتحقيق التطور الاقتصادي، وبناء المجتمع الصناعي الذي هو أساس كل حداثة. ما بقي من التاريخ هو الهوية القومية بالتحديد، وكل محاولة لتفعيل الهويات الأخرى هي محاولة لتكريس التفكك والتخلف. هي إعادة شذمة الهوية القومية في وضع بات الأمر صعباً. فالتاريخ يسير إلى الأمام رغم حدوث انكفاءات أو انكسارات.

كاتب من فلسطين مقيم في القاهرة

و"دمج" المجتمع على أسس حديثة كما أشرت. لهذا لم تذوّب الهويات القديمة كما حدث في البلدان الرأسمالية، بل ظلت قائمة رغم تراجع فاعليتها منذ بداية القرن العشرين إلى الثمانينات منه. وبالتالي عادت كي تكون فاعلة في الصراع الواقعي، وتعتبر عن ميول فئات اجتماعية، وتصارع من أجل الهيمنة.

نحن إزاء هويات، هذا واقع، لكن أولاً لا بد من ملاحظة اختلاف طابعها. فالقبيلة يمكن أن تكون مجال استغلال فئة اجتماعية في إطار الصراع الاجتماعي، لكن ليس من الممكن أن تفرض ذاتها كهوية مهيمنة، بالضبط لأنها لا تحمل مشروعاً يحقق مطالب الشعب، لأنها ليست "شمولية" أصلاً، لكي تحمل مشروعاً مجتمعياً. والهوية الدينية تحمل منظورات وقيماً وتصورات عصر مضى، وهي تشير إلى الإعادة إليه، وبالتالي فهي ضد "حركة التاريخ"، هي ارتداد ماضوي في وضع أزموي وليست حلاً يعتبر عن مصالح فئات اجتماعية، فقط يمكن أن تستغل من قبل الفئات الاجتماعية التي تهيمن كفئات في ظل سيطرة رأسمالية منفصلة، أي في ظل اقتصاد ليبرالي، وهي تخضع لمنظومته لأنها فئة من رأسمالييه. وإذا كانت قطاعات مجتمعية قد انخرطت في الجماعات التي تحمل هذه الهوية (خصوصاً هنا الشباب) لأسباب موهومة بعد صدام هذه الجماعات مع النظم، فإن بحث هذه القطاعات عن حلول لمشكلاتها يدفعها حتماً لتجاوز الارتباط بها. فقد حكمت في بعض البلدان، مثل السودان ومصر وتونس وإيران، لكنها فشلت في تحقيق التطور الضروري الذي يتضمن تحقيق مطالب الشعوب، على العكس إما قادت إلى التفكيك أو إلى تحول الشعب ضدها.

منظور الهوية الدينية يؤسس لتفكيك المجتمع، لأنه يؤسس على غير واقعه، من حيث التمييز بين الشعب على أساس الدين، أو الطائفة، أو القبيلة. وهذا ما يوجد تناقضات جديدة تتنافى مع الحاجة إلى التطور، على العكس من ذلك، تُطرح لشكل من أشكال مواجهة التطور. لقد تبلور الطابع القومي بشكل لم يعد يسمح بالتمييز في بنيته، وتبلورت الحدثة التي تفرض المساواة بين المواطنين بما يتنافى مع منظور الدين. وبهذا باتت هذه الهويات بحاجة لأن تتراجع لمصلحة الفرد/الشعب من طرف، وتحويل الدين إلى شأن شخصي، لأن ذلك هو أساس الحدثة الضرورية لتحقيق الاستقرار، الذي يعني تحقيق مطالب الشعب. بهذا يمكن القول بأن فاعلية هذه الهويات لم تكن قائمة، وهي تظهر حين انهيار المجتمع وتلاشي منظورات التطور والحدثة.

أشرت إلى الرابط بين الهوية والوضع الاقتصادي، حيث أن هويات مثل الدين أو القبيلة، أو التكوين الإقليمي هي نتاج تطور معين، وليست جوهرًا قازًا. كما أنها تتعلق ببنية أيديولوجية أو تكوين مناطقي، أو شكل أولي في مسار

الصراع الهوياتي

هل نحن في حاجة إلى كل هذا

أزراج عمر

أتناول في هذا المقال قضية الهوية في مجتمعاتنا. سأشرع أولاً بتقديم تمهيد نظري أعتبره ضرورياً لأن التنظير للهوية في الفكر العربي المعاصر نادر فعلاً، حيث أن أغلب ما يدعى بالمشاريع الفكرية النقدية العربية الكبرى تتجنب هذا البعد النظري. أذكر هنا على سبيل المثال مشاريع كل من أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول" الذي يركز تركيزاً انتقائياً على ما أدعوه بالأنساق "الحضرية العليا" للسياسة والأيدولوجيا والثقافية العربية الإسلامية معتبراً إياها، بدون وعي أو بوعي منه، البنية الفوقية المركزية التي تنهض عليها، وتتشكل منها الهوية وهو بذلك يقصي ما أدعوه بالبنية الشعورية الثقافية الشعبية التي تعد ناظماً أساسياً آخر للهوية بما في ذلك الجانب اللاوعي من هذا البنية.

لنا نظرية تقودنا إلى فهم كيف تتشكل الذاتية وطبقاتها الواعية واللاواعية معا باعتبار الذاتية، سواء كانت ذات محمول ديني، أو ثقافي، هي الطريق الملكي نحو إدراك مكونات الهوية وأزمات نموها وتطورها وانفتاحها على الهويات الأخرى.

لا شك أنه ينبغي دراسة تصورات هذه المشاريع للهوية ولكنني في هذا المقال سأركز فقط على ثلاث مسائل تبدو للوهلة الأولى غير مترابطة أو غير متبادلة التأثير، ولكن لا يمكن، في تقديرنا، فهم إحداها دون فهم الآخرين والعكس صحيح أيضاً. من الملاحظ هو أن المناقشات الساخنة الدائرة حول الهوية في المشهد الفكري والثقافي والسياسي في بلداننا تدور حول عنقود من الثنائيات مثل ثنائيات الدولة الوطنية/الدولة القومية الكبرى، الدين/العلمانية، الدين/الدنيوية، الذكورة/الأُنوثة، الديمقراطية/الدكتاتورية، الأصالة/المعاصرة، "نحن"/"الهم"، والأنا والآخر، وغيرها من الثنائيات.

من الملاحظ أيضاً هو أنه ينظر إليها إما أنها منعزلة عن بعضها وتقوم على التوازي وليس التناسل أو الهجنة، أو أنها متضادة متصارعة. إن هذا الفهم الأخير قد أدى ولا يزال يؤدي في الغالب إلى انفجار الاختلاف، وإلى التنافر في وجهات النظر وفي المواقف على مستوى التنظير الفكري المحض، وإلى التشرذم والتناقض على المستوى الأيديولوجي، وإلى الصدام العنيف على مستوى الممارسة التطبيقية للأفكار والمعتقدات المتناقضة ذات الصلة بالهوية في الفضاء الممتد من المحيط إلى الخليج في نهايات القرن الواحد والعشرين إلى يومنا هذا.

تتمثل المسألة الأولى التي سأناقشها في الملابس المحيطة بمفهوم الهوية ذاته. وبالفعل فإن مفهوم الهوية يحتاج إلى التحليل لأن الفهم الخاطئ للمفاهيم يؤدي إلى نتائج وخيمة في أي مجتمع. رغم أن هناك فهماً نظرياً للهوية عندنا ينطلق من منطق أنها ظاهرة ثقافية واجتماعية وحضارية، وأنها نتاج التفاعل، والتأثر التاريخيين، ويقف

هناك أيضاً مشروع محمد أركون في نقده للفكر الإسلامي الذي حاول فيه تحليل المخيال الديني الإسلامي باعتباره بعد ثقافياً فكرياً وذلك قصد نزع الأسطورة والخرافة عنه، ولكنه لم يدرس أيضاً كيف تحول هذا المخيال الديني الأسطوري والخرافي إلى بنية ثقافية شعبية من جهة، وإلى نظام حكم من جهة أخرى. ثم هناك مشروع محمد عابد الجابري الذي انتهى فيه إلى تحديد للهوية في مجتمعاتنا على أساس أرضية قومية عربية من جهة، وإلى حكم قيمة ذي طبيعة اختزالية خاصة عندما يتمسك بفرضية يحولها إلى قناعة تظهر في زعمه أن هذه الهوية تنهض على وتشكل من عناصر ما يسميه بالثقافة العالمية وبهذا نجده متشابهة في النتائج الاختزالية مع أدونيس، فهما يهملان معا ثقافات الإثنيات والأعراق من المحيط إلى الخليج باعتبارها مكوناً أساسياً للهوية المركبة على المستويات الوطنية وعلى المستوى العربي الإسلامي في منطقتنا الممتدة من المحيط إلى الخليج.

لا بد من ذكر مشروع مهم آخر وهو مشروع علي زيعور الذي يتميز بتوظيفه للتحليل النفسي لقراءة تضاريس اللاوعي الأسطوري والخرافي في الثقافة العربية الإسلامية وركزتها الدينية وعلاقة كل ذلك بإنتاج الهوية الخرافية والأسطورية، غير أن مساهمة زيعور، على أهميتها، تركز بدورها على جزء من الوعي واللاوعي الثقافي والديني، ولا تشمل أجزاء أخرى مثل مكونات الهوية كالفنون ومنها المعمار، والأغنية، والأجناس الأدبية وغيرها. في هذا السياق نجد المشروع النقدي عند حسين مروية ينصب على التحليل الماركسي للعناصر الثقافية والدينية والمادية المكونة للهوية الثقافية العربية الإسلامية في منطقتنا، ولكنه يكرر بدوره المنظور الذي يهّمش مختلف أشكال ومضامين التعبير الشعبي التي لا يمكن دون تحليلها إدراك كيف تكونت ولا تزال تتكون الهوية في مجتمعاتنا. وأكثر من كل ما تقدم فإنه من الضروري الإشارة إلى أن هذه المشاريع لا تقدم



الهوية فيها تختزل غالبا في المسألة اللغوية مع العلم أن عناصر أخرى من أزمة الهوية الوطنية الجزائرية العميقة، مثل حسم هوية الانتماء، وهوية الخيار السياسي، والأيدولوجي تهْمَش كلها دائما ولا يفتح الحوار حولها.

في دراسته المهمة "حول مسألة الهوية الثقافية" يميز المفكر البريطاني الجنسية والجامايكي الأصول ستيوارت هول بين ثلاثة مفاهيم مختلفة للهوية في الفكر الغربي، ويتمثل الأول في مفهوم الذاتية في عصر التنوير الأوروبي/الغربي، أما الثاني فيدعوه بالمفهوم السوسيولوجي للذاتية، أما الثالث فيسميه بالمفهوم ما بعد الحداثي للذاتية. إنه يمكن لنا هنا أن نغير فقط الصيغة شكليا ونقول بأنه بقدرتنا تحديد عدد كبير من مفاهيم الهوية في الفكر العربي الإسلامي وهي على سبيل المثال: المفهوم القبلي، والإثني، والمفهوم الاجتماعي والسياسي، والمفهوم الديني وما يشتق منه من الطائفية

التيار الذي يعتنق هذا الفهم على تنوع المنظورات بداخله في خندق المقاومة ضد الفهم النظري السائد والمهيمن بشكل قوي للهوية لدى أبرز التيارات الفكرية والسياسية عندنا والتي تتمسك بالاعتقاد بأنها ماهية ثابتة معطاة قبليا ولها جوهر متطابق مع نفسه، وأن هذا الجوهر يبقى قائما خارج سياق التحولات التاريخية، ويظل ثابتا مهما تغيرت الظروف حوله. أما المسألة الثانية التي سأنظر فيها فتتلخص في الإجابة على هذا السؤال: ما هي وجهة نظر التيارات الفاعلة في بلدنا بخصوص مسألة الهوية في مجتمعاتنا؟ وما هو وجه الاختلاف أو الاتفاق في ما بينها؟

أبدأ الآن في النظر في مفهوم الهوية كمدخل أولي وعلى ضوئه سأقوم بتحليل ومناقشة أطروحات عدد من التيارات الفكرية العربية مع تسجيل إشارات سريعة لبعض ممثليها في الفكر العربي، ومن ثم سأستعرض التجربة الجزائرية باعتبار



ملف

التي تتخذ الدين أيديولوجية أصولية مغلقة، أو عند تلك الشرائح المتواجدة في دوائر صنع القرارات والتي تعرقل رسم وتفعيل مشروع واقعي منبثق من الطاقات التي يتوفر لديها الاندفاع الحيوي في مجتمعاتنا من أجل ربح رهان النهضة العلمية والثقافية والفكرية والفنية والاقتصادية التي تطمح الشرائح الشعبية المحرومة أن تتحقق في حياتها اليومية. والأدهى والأمر هو أن المناقشات الدائرة منذ سنين طويلة حول الهوية ما فتئت تملك قضايا يغلب عليها التجريد حيناً والسقوط في فخ الاستعادة المطلقة للماضي واعتبارها النموذج المطلق حيناً آخر حيث انحصرت هذه المناقشات في النباش في التراث من منظور تقديسه، وفي المعاصرة التي تربط باستمرار بما تم إنجازه في العالم الغربي من تحديث وتطور للنظم السياسية، والفكر، والتصنيع ومختلف الإنجازات.

من الواضح أن رؤية هذه التيارات للتراث تخلو في الغالب من الروح النقدية خاصة وأنها تعتبر متونه الصفراء المكتوبة والمكتفة في الأرشيف أرض الميعاد المقدسة، وفي الوقت نفسه تعتبر المعاصرة صنماً مستورداً من الغرب وليست جزءاً من عناصر التراث ذاته. لا شك أن محوري التراث والمعاصرة هما أكثر المحاور التي استقطبت عندنا المثقفين والمفكرين والسياسيين بمختلف ملهم ونحلهم، وفي هذا السياق ذاته فقد نُظر ولا يزال يُنظر إلى التراث العربي الإسلامي، وإلى تراث الأقليات الإثنية والعرقية المختلفة في فضائنا الجغرافي الممتد من المحيط إلى الخليج على أنهما ثنائيتان متصارعتان ومتناحرتان وليس كظاهرتين نابعتين من تجاربنا التاريخية والحضارية وكمكوّنين لهويات مواطنينا ومواطناتنا التي باتت في وضع قلق وهي تبحث لنفسها عن مرفأ الأمان. المشكلة الأولى التي واجهت ولا تزال تواجه ما يدعى بالانتلجنسيا المفكرة في بلداننا - والتي هي عبارة عن نخب من الدارسين والباحثين المشتتين، ومن أصحاب المواقع السياسية في داخل السلطة أو في المعارضة - تتمثل في غياب أطر ومؤسسات حرة ومستقلة تجمعهم من جهة، وفي تعدد مشاربهم الأيديولوجية التي تسيطر عليها النزعات القبلية أو الطائفية، أو الإثنية، أو العرقية الانفصالية، أو الجهوية المغرقة في الشللية.

إنه يمكن لنا أن نصنف أربعة تيارات أساسية بارزة في مشهد النقاش حول الهوية وقضايا التراث والمعاصرة في بلداننا، إذ هناك التيار التراثي الأصولي المتطرف الذي ما فتئ ينادي بأن هويتنا موجودة في الماضي البعيد، وأن ما يحث لنا من ضياع لا يمكن أن نتخلص منه إلا بالعودة المطلقة إلى ذلك التراث التاريخي الموهل في الماضي سواء كان هذا التراث مؤسساً على المعطى الديني أو العرقي، أو

والمذهبية وهلم جرا. ويبدو أن الذات وفقاً لعصر التنوير الغربي تحاط بسياج دوغماتي حيث ينظر إليها أنها ذكورية غالباً، وأنها واعية، وعاقلة، وفاعلة، ومتمركزة ذاتياً، وأنها تبقى محصنة كما هي مهما حدث لها. ويرى ستيوارت هول أن الذات السوسولوجية تتميز بأنها غير مستقلة، أو مكتفية بنفسها، بل فإنها تتشكل على أساس "العلاقة مع الآخرين"، و"القيم، والمعاني الرمزية (الثقافات) التي تتوسط علاقة هذه الذات بالعالم". ويعني هذا في تقديره أن الهوية، سواء كانت فردية أو جماعية، هي إفراز للتفاعل. وفي الحقيقة فإن تقدم الفكر قد أدى إلى فهم مختلف للهوية حيث أصبحت تفهم على أنها منقسمة، ومتحولة، وأنها مكونة من الوعي واللاوعي. ومن هنا قد صرنا ندرك، وخاصة مع فتوحات التحليل النفسي، أن ما نسميه بالثقافة له جانب لا نعيه رغم أنه موجود بداخلنا، ويحرك مواقفنا، وسلوكنا وكثيراً ما يتحكم في رؤيتنا للأشياء في هذا العالم. وفي هذا السياق نجد المحلل النفسي المصري البارز مصطفى صفوان يؤكد بحصافة، في الكتاب الذي ألفه بمعونة المحلل النفسي اللبناني حب الله وعنوانه "مشكلات المجتمع العربي"، أن بنية الهوية الفردية والجماعية للإنسان العربي، وبالتالي للثقافة العربية لا تزال تشكلها بقايا النزعات القبلية، والطائفية التي تعتبر الناظم الثقافي المهيمن الذي لا نعيه في الغالب. وبمعنى آخر فإن الثقافة العربية لم تتخلص بعد من هيمنة التراث القبلي، والطائفي الذي يحدد بنية الهوية، وتداعياتها في السياسة وفي العلاقات الاجتماعية علماً أن هذه الظاهرة تتكرر نمطياً دون وعي منا في كثير من الأحيان.

على ضوء هذا أرى أن محمود أمين العالم محق في قوله بأن علاقتنا بتراثنا ملتبسة وجذ معقدة لأنه هو الذي يصنعنا في غفلة منا. ولا شك أن النظرية التي تقول بأن الهوية قيد الصنع دائماً يمكن أن تفيدنا في اختراق سياج الهويات الثابتة، والمتمركزة ذاتياً، والنافية للآخر، ولكن ينبغي أيضاً أن نحذر من تلك المزاعم التي تردّد أن الهوية مجرد وهم، أو أنها مصنوعة لنا مسبقاً مما ينفي في آخر المطاف قدرة الإنسان على ممارسة الفاعلية، وإقامة المسافة النقدية مع الثقافة التي يتحرك داخل تقاليدها، ومختلف أشكال سجلها الرمزي. يبدو لي أن منطق الجبرية المفروض على مفهوم الهوية نظرياً وإجرائياً في مجتمعاتنا من المحيط إلى الخليج هو الذي يكرّس ظاهرة الصراع أو الاقتتال الطائفي والقبلي والإثني، والفهم القاصر لمنطق تحوّل وتطور الهويات في التاريخ. وفي الواقع فإن هذه الظاهرة هي نتيجة لغياب الفاعلية والواقعية لدى التيارات السياسية والفكرية عندنا على المستوى الميداني والنظري، ونقص هنا دوران مختلف التيارات وتنوعها، والتي تلبس لبوس العلمانية المتطرفة، أو لدى تلك



الأدهى والأمر هو أن المناقشات الدائرة منذ سنين طويلة حول الهوية ما فتئت تملك

قضايا يغلب عليها التجريد
حيناً والسقوط في فخ
الاستعادة المطلقة
للماضي واعتبارها
النموذج المطلق حيناً



المركبة المتطورة والمفتوحة على الإضافات. وفي الحقيقة فإن الحنين إلى الصفاء العرقي أيديولوجية غير مبررة تاريخيا وعلميا، وهي تتنافر مع طبيعة الثقافة نفسها التي تتميز بأنها تنشد التلاحق، والتناص، والتنوع لكي تضمن التطور والبقاء. لا شك أن مبررات هذا التيار وقوّته على الاستقطاب تعودان إلى عدم وجود الديمقراطية الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية والثقافية بلداننا التي تعترف بالتنوع الثقافي واللغوي الأهلي، وبحقوق المواطنة حيث يحول من يطالب بالاعتراف بلغته وثقافته إما إلى عدوّ انعرالي أو يدفع به ليصبح شهيد اللغة والثقافة.

ومقابل هذا التيار نجد تيارا آخر يحدد الحلول لمجتمعاتنا في إجراء عمليات توفيقية للعمل على صياغة تركيبيّة تصالح بين القيم التنويرية للحضارة الإسلامية وبين معطيات المدنية والحضارية الغربية مع التشديد على الإيجابي منها. وبطبيعة الحال، فإن أطروحات هذا التيار تتميز بالتبسيط وبكثير من السذاجة، حيث أن بناء أسس أيّ تركيبيّة لا يتم ميكانيكيا أو بمجرد رغبة، بل فإنها مشروطة بالحاجة التاريخية، وكثيرا ما يرافقها إسقاط عناصر من الموروث والتخلي عنها عندما تكون غير قادرة أن تتلاءم مع بنية التركيبيّة الجديدة. إن المنطلق البراغماتي يلفّ منطق هذا التيار، حيث تقول البديهيات بأن استيراد التكنولوجيا الغربية لا يمكن أن يكون عملية معزولة معايير وآثارا عن القيم والآليات الثقافية التي أنتجتها وتنتجها. وأكثر من ذلك فإن استيراد التكنولوجيا الغربية ليست عملية محايدة، بل إنها تفرض تغييرات في النفسية وفي العلاقات وفي أسلوب العيش، وكذلك فإنها تخلق تغييرات وتحولات في أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج، أي أنها تخلق تغييرات في الوعي والبنية الثقافية.

ويمكن القول بأن هذه التيارات التي تعرضنا بإيجاز لأفكارها وتوجهاتها تساعد فقط على ترسيخ الأزمة وتكزس النقاش داخلها ووفقا لمنطقها الهويي المغلق أكثر مما تعمل خارجها من أجل تجاوزها بعد فهم واستيعاب وإدراك إشكالية بنية الأزمة نفسها. وهكذا لا نفاجأ من أولئك الذين يقولون بأن الفكر العربي السائد عندنا كما هو في وضعه الحالي يتميز أنه إما هو صدى للأزمة، أو هو جزء منها، أو أنه فكر يسيرها ولا يبحث عن البدائل التي تؤدي إلى الخروج منها.

كاتب من الجزائر مقيم في لندن

الإنثي. إنه جراء هذا التطرف في الموقف من التراث ظهرت فكرة الوصاية الاستحواذية على هذا النمط من هذا التراث أو ذاك وبسبب ذلك فقد تفرّق المتصارعون إلى ملل ونتيجة لذلك حوّلوا التراث نفسه إلى حلبة صراع، واقتتال مادي أو سياسي بدلا من التعامل معه كإرث يحق للجميع أن ينهل من عناصره الحية والمستنيرة. ولقد برز ضمن هذا التيار فريق آخر يرى أن الدولة الدينية هي الضمانة الوحيدة التي تضمن تحقيق العدالة في المجتمع وترسيخ الأصالة فيه، وتجنّب شتى أشكال الاغتراب والسقوط في تقليد حداثة الغرب التي تنعت بالملحدة. إن هذا الاتجاه الإسلامي المتطرف يؤكد أنه من السخافة الفصل بين الفكر الغربي وإنجازاته وبين تجاوزات الرأسمالية وهيمنتها وسيطرتها على مقدّرات الشعوب الإسلامية وشعوب العالم الثالث بشكل عام. ولكن يلاحظ أيضا أن هذا الفريق يندمج فور وصوله إلى السلطة في اللعبة الرأسمالية الغربية، والدليل واضح في عدة تجارب مثل التجربة القصيرة للإخوان المسلمين في مصر الذين لم يقطعوا مع الرأسمالية فور وصولهم إلى الحكم. أما التيار الأصولي الثاني فأجده متمثلا في تلك الدعوات إلى الماضي السابق للمرحلة الإسلامية الذي يرفض قطعيا أطروحات العروبة، وكذلك الكونية الإسلامية. إن أيديولوجيا هذا التيار تهدف إلى استعادة الهويات الثقافية والتاريخية مثل الفرعونية والأمازيغية والمارونية، والفينيقية والكردية.. الخ، وينظر إليها كمقوم وحيد لأصالتها وفراستها، وهكذا نرى هذا التيار يعيد إنتاج مفهوم الهوية الجاهزة والثابتة، ويكرّر منطق نفي التناص مع الهويات الأخرى، ويذهب بعيدا أحيانا

في اعتبار حتى تجاوز الهويات خطرا محققا على وجوده ووجود أتباعه. إن هذا الاتجاه يحتاج في مرافعاته السياسية والثقافية أن الدولة- الأمة لا يمكن أن تقوم لها قائمة دون تثبيت الأصول العرقية أو الإثنية. والحال، فإن النظرة الموضوعية لهذا النمط من الطرح تستدعي القول بأن الفرعونية والأمازيغية والفينيقية ليست في حد ذاتها عناصر خارج بنية الهويات الوطنية، بل هي جزء منها، علما أن نزعة تجاهل حقائق الهجنة كواقع تاريخي وثقافي ودموي، وحقيقة التأثير المتبادل عبر مسار التاريخ الطويل هي نزعة تنتكر لأبسط المعارف والحقائق العلمية والأنثروبولوجية.

إن بلداننا محكومة تاريخيا وتنوعا بشريا ولغويا بضرورة القبول بالهوية



بناء أسس أيّ تركيبيّة لا يتم ميكانيكيا أو بمجرد رغبة، بل فإنها مشروطة بالحاجة التاريخية، وكثيرا ما يرافقها إسقاط عناصر من الموروث والتخلي عنها عندما تكون غير قادرة أن تتلاءم مع بنية التركيبيّة الجديدة



الهوية الطفولية والنزعة الارتكاسية

ربوح البشير

تحير الفكر العربي الذي لم يرق بعد إلى منزلة العقل بالمعنى الفلسفي الصارم، في قضاياها التليدة والراهنة، لأنه بقي أسير منحنى تفكيري يأخذ كل سفينة غصباً، أو طلباً، أو رجاءً، مغموساً في الجبن والكسل، وينسبها إلى نفسه، فيعيد إخراجها في صورة أخرى، معتقداً أنه يقول ما لم يقله بعد، ونسي أو تناسى أنه يفكر بمفردات وأدوات ونظريات ورؤى غريبة، وفي سقف ما زالت فيه الرموز الغربية الحداثية هي المهيمنة والناظمة والمتحكمة في منظومة الفكر الإنساني المعرفية، فأحاديثه مثلاً عن السلطة والجنس والجنون ليست من بنات أفكاره أو من ثمار أعمال ذهنه فيها، لأنه لا يقدر على تخطي الأفق الفوكوي، والشيء ذاته ينسحب معرفياً على أغلب المسائل التي خمن فيها الفكر العربي، أي أنه لم يبرح بعد فضاء الفكر الذي يقتات على ما ينتجه الغرب في هذا المنعرج الخطير من تاريخنا المعاصر.

يوماً، وقد أصبح راشداً، بالصدفة في مكتبة العائلة، فيتصفح ويقرأ بعض صفحاته، ثم يعيده فوراً إلى الرف المليء بالغبار حيث تناوله، مستخفاً ومندهشاً للحاجة إلى قول هذه الأمور في الزمن الذي عاش فيه جده" (أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 228، 229). إن فهم هذه المسألة يقتضي منا الاحتكام إلى منطق السرد التاريخي، مقتنعين أن هذا المنحى قد يسعفنا في توسيع دائرة فهمنا وإدراكنا لها، فالهوية من جهة نشأتها ترتد إلى عديد من المفاعيل البنيوية، منها ما يتصل رأساً بما نثره أفلاطون من بذور فكرية في سماء الفكر الفلسفي الغربي، حيث قسم الوجود إلى قسمين جاعلاً من موضع الفئال الفضاء الأفضل لجميع الحقائق المطلقة والثابتة، ومن عالم الحس الفضاء السفلي الذي ترتع فيه كل النسخ التي ترغب في محاكاة مثلها، فالهوية بحسبانها مثلاً أعلى تسكن الموضع العلوي من الوجود، فعنده تكون هذه الهوية مؤسسة على شرط مفصلي يُعتبر عنه بالصيغة التالية "أنا أدرك طبيعتي الحقيقية كروح فوق حسية، عندما أنظر إلى الأشياء فوق الحسية، الخالدة والتي لا تتبدل. وهذا النظر سوف يشتمل، من دون شك، على رؤيتي وفهمي الأشياء المحيطة بي بوصفها تشترك بالفئال التي أوجدتها." (تشارلز تايلر، منابع الذات، تكون الهوية الحديثة، ص 228). ومنه يكون السؤال عنها من جهة اعتبارها مثلاً قائماً بصورة قبلية في موضع المثل، منتشرة فيه، تحوز على وجود سابق لكل ما هو حسي واقعي، بمعنى أن هذا التمثل الفكري نشأ من "الافتراض التالي: إذا ما تساءلنا ما هو (س)؟، فإننا نفترض بأن (س) شيء ما" (ميشال ماير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، ص 12). وبالرغم من الاعتراضات التي انتصبت في وجه هذا الطرح، إلا أن أرسطو اجتهد في إدماج الكثرة والعوارض في منطق قضوي صارم، بحيث نكون "أمام قضية واحدة ووحيدة، (ق) و(لاق) يمكنهما أم يكونا عبارة عن محمولات قابلة للتطبيق على الموضوع... فسقراط أصلع أو أصلع، شاب أو غير شاب

في هذا المساق الذي نهدي بمعالمه المستعارة، إيماناً منا بأن الفكر هو الجسر أو الفضاء الذي ندرّب فيه وعبره ومن خلاله للارتقاء إلى مرتبة التفكير العقلي، بغية التطلع إلى بناء نظام عقلي عربي قادر على صناعة ذاته وتأثير بيته وإنتاج مفرداته وتعبيد دربه المخصوص، ومنفتح في ذات التمشي على منجزات الآخر، لأنه لم يستطع بعد أن يستنبت إشكاله التأويلي الخاص به، أو أن يطرح الأسئلة الجذرية المأمولة لتثوير الفكر العربي وإعادة بعثه من جديد وإدخاله إلى نادي الفلسفة الإنساني، كي يتمكن من بناء إحداثيات لتفكيره بعيداً عن التعالي والاستبداد والشعور بالدونية أمام الآخر.

بهذا سنجتهد في مقاربة مسألة الهوية، وهي مسألة على درجة عالية من الخطورة والثراء، بكل تعقيداتها وملابساتها، وتضالعاتها مع ظروف تاريخية وشروط سياسية وغقد دينية، إن الأمر هنا لا يدل فقط على اقترابنا من حقل متعدد في معناه وسياقاته، وإنما يرمز كذلك إلى إعادة تنشيط الحدث البابلي، وسحبه من غياهب الجب الذي رمي فيه إلى فضاء المعاصرة؛ أي أن الهوية مشهد بابلي بامتياز. إن الغسر هنا يزداد تعقيداً عندما تنزل علينا هذه المسألة ونحن نتحرك في فضاء معرفي يقرأ نصوص الآخر ويُسائل ذاته متكئاً على ما استنتجته منها، غسر يقابله بصورة دراماتيكية المآلات البابلية لمعنى الهوية في تاريخنا المعاصر، وقد نجد في عبارة الأديب اللبناني أمين معلوف نوعاً من الأمل المستقبلي في إمكانية تخطينا لهذا المشهد حيث يقول "حين يصل الكاتب عادة إلى الصفحة الأخيرة، تكون أغلى أمنية لديه أن يقرأ الناس كتابه بعد مئة أو مئتي عام. لا يمكن التكهّن بذلك، فهناك كتب أراد لها مؤلفوها الخلود ثم انطفأت غداة صدورها، في حين أن كتاباً قد يبقى، وكنا نخاله مجرد ترفيه لتلازمة المدارس. غير أن الأمل لا يفارقنا. أما هذا الكتاب الذي ليس ترفيهها ولا عملاً أدبياً، فسوف أتمنى بشأنه عكس ذلك: أن يكتشفه حفيدي



إلخ، لكن سقراط سيبقى هو سقراط“ (ميشال ماير، ص 20). من ضلّب هذه اللحظة اليونانية انبنى اللوغوس على فكرة الهوية الثابتة التي طفقت تعبر عن ذاتها سياسياً في الدولة/الجمهورية عند أفلاطون، ولدى أرسطو في تصوره للدولة الطبيعية، وفي قراءة النزعة الرواقية للطبيعة في صورتها القدرية، انسجما مع قانونها الحديدي “عش في وفاق مع

الطبيعة“. أما المرحلة الحديثة، فقد كانت الديكارتية المفجّر الحقيقي عن هذا العصر فكرياً، إذ أعلن ديكارت، قائلاً “من المؤكد أنني لا أستطيع أن أحوز على معرفة بما هو خارجي إلا بواسطة أفكار في داخلي“ (تشارلز تايلر، ص 227). مدعوماً برؤية كانطية تؤسس لمنجز النقد بحسبانه محكمة داخلية يجب أن تخضع لها جميع الأنساق بما فيها الدين، ومسار



إشكاله بصورة أكثر تأسيساً قائلاً "نحن نفترض أن الفلسفة المعاصرة من هيجل إلى ريكور قد فشلت في الإيفاء بهذا الوعد. إنها لم تفعل غير الاستعاضة عن تأسيس الذات بإرساء أكثر ما يمكن من قصص الهوية" (فتحي المسكيني، ص 12).

لقد أخذت مسألة الذات/الهوية حيزاً معرفياً كبيراً في نقاشات الفلاسفة، نتيجة الاستئناس بسؤال ما هو الإنسان؟ الذي ما زال وفيّاً للمسار الأفلاطوني خاصة منذ أن أدخل أفلاطون مفهوم الإنسان إلى أفق التفكير الفلسفي، ذلك أن هذا السؤال بقي ملتصقاً بكل هذا المخزون الأنثروبولوجي بحثاً عن البواعث الحقيقية للفعل الإنساني، أو سعيّاً للامساك بجميع الصفات التي تحدد للذات هويتها من عقل وكلام وسياسة واجتماع، وصولاً إلى وصفه بأنه براديفغم أو متحد اجتماعي ينظم جميع ضروب التفكير الفلسفي ويخترق كل الفلسفات التي حافظت على فكرتها المركزية التي تدور وجوداً أو عدماً مع الذات/الهوية، بغض النظر عن توصيفات الذات، غير أن المنعطف الذي ميز الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، بفعل المطرقة النيتشوية، حينما اجترح نيتشه سؤالاً خطيراً في أفق الحداثة، وهو سؤال "من؟"، أو "من نحن؟"، ومن يكون، وبالتالي "الخروج من طور الفحص الأنثروبولوجي في الهوية identity إلى طور المساءلة لسؤال "من نحن؟" بوصفه أمانة فينومينولوجية عن سؤال أنطولوجي لم يأت إليه الفلاسفة المعاصرون إلا بعد أن أخذوا في التحرر شيئاً فشيئاً من براديفغم الذات الديكارتية ونعني سؤال "من؟" بعامة، الذي صرنا نشير إليه بعد هيدغر (1927) وريكور (1990) بمصطلح الهوية ipséité, selbstheit (فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ص 9).

وهو هنا يقترب كثيراً من تحديد المسار الفلسفي لإشكالية الهوية، فجذورها توجد عند "نيتشه وهيدغر وأرندت وفوكو الأخير، ولكن لم يبلغ مرتبة الإشكالية القائمة بنفسها إلا لدى ريكور ورورتي، نعني إشكالية 'ألو' das selbst وذلك من جهة ما هي سبيل في البحث تتخذ من سؤال من die wer-fregela question qui بعامة خيطاً هادياً لها" (فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ص 20).

ويمكن أن نؤكد على "ضياع مركزية الذات فعلاً، تلك التي قد جعلت منها الفلسفة الكلاسيكية محور الوجود والفكر (فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، ص 47)، وتصاب هذا الضياع مع تزايد الحديث عن أزمة المعنى ومأساة الكوجيطو المكسور أو المجروح بلغة ريكور، وانبثاق عهد نهاية السرديات الكبرى. إن هذا التمشي الفلسفي يسعفنا على الأقل في تحديد مسار تفكرنا في هكذا مسألة متشابكة ومتداخلة إلى

هيجلي انخرط في الطرح الجدلي بحثاً عن اعتراف جواني بذات انتصرت على الآخر.

غير أن الزجة التي تلقتها الديكارتية في عقر دارها جاءت على يد الفيلسوف باسكال الذي لم يهضم "الثقة الديكارتية بقوة الإنسان الخاصة القادرة على تحقيق الخير" (تشارلز تايلر، ص 521)، لأنها "تظل هناك، ودائماً، بعض الأعماق في داخلنا بعض الجذور التي تظل مجهولة، ولا يمكن النفوذ إليها في حياتنا" (تشارلز تايلر، ص 521). هذه الأعماق التي نبش عنها لفيف من فلاسفة الظنة، وفق التوصيف الرائع لبول ريكور، بدءاً بشوبنهاور، وماركس، وفرويد، ونيتشه، هذا الأخير الذي سبق له أن "سبر ذلك الفكر المشوّش المفيد أن الذات قد لا تتمتع بوحدة قبلية مضمونة" (تشارلز تايلر، ص 664). وقد تزامن ذلك مع هجوم على مفهوم الذات، حيث "أصبحت الحاجة إلى الهرب من قيود الذات الموحدة موضوعاً أساسياً مهماً ومتكرراً، في هذا القرن، وتزايد فيما صار يُشار إليه، بما بعد الحداثة، كما نرى شكلاً من أشكاله في مهاجمة فوكو الذات المنظمة أو المعترفة، وفي شكل آخر عند ليوتار" (تشارلز تايلر، ص 664)، إنها أعماق قد أدت إلى حدوث هزات زلزالية أصابت الذات المزهوة بانتصاراتها العلمية والاقتصادية والجغرافية، ودفعتها إلى الانسحاب إلى داخلها تفتش عن ذاتها، ويمكننا في هذه اللحظة الفلسفية الفارقة والفنرجية الخطيرة أن نضع سؤال الهوية في أفقه الفكري، دون أن نستبعد من هذا الأفق الجديد، المفاعيل الأخرى التي طالتنا نحن سكان جنوب الحداثة، من كولونيالية واستعمار واستغلال واستبداد شمولي خانق.

هناك استعمال ملتبس للفظي الذات والهوية معاً، دون أن يثير ذلك إشكالا فلسفياً على مستوى المصطلح، وإنما هو إشكال على مستوى التنظير الفلسفي، فقد كان رهان الفلسفة الغربية منذ البدء الأفلاطوني إلى غاية زمن الحداثة هو تأسيس ذات سياسية وأخلاقية وناقدة وعارفة ومالكة للوجود الحقيقي، أي أنها تحمل في طبيعتها هوية ما زالت وفيّة للسؤال الذي دشّنه أفلاطون حول الجوهر أو الماهية، بصيغته الجلية: ما هو الإنسان؟ والذي نجد صداه مفروشا في النص الكانطي نقد العقل العملي. غير أن المفكر العربي فتحي المسكيني يطرح رؤية مغايرة مبنية على أن "رهان الحداثة الخفي هو: إلى أي حد يمكن للفيلسوف أن يفكر في الذات بلا هوية؟ وعلى ذلك فإنّ الألوان قد آن أيضاً لأن تسأل: إلى أي مدى استطاعت الفلسفة المعاصرة، في سعيها الدائب إلى التحرر من براديفغم الوعي، أن تتحرر من صناعة الهوية الحديثة؟ ومن ثم أن تقترح علينا ذاتاً بلا روااسب هوية لا شفاء منها؟" (فتحي المسكيني، الهوية والحربة، نحو أنوار جديدة، ص 12)، ويستمر كاشفاً عن



أخذت مسألة الذات/الهوية حيزاً معرفياً كبيراً في نقاشات الفلاسفة، نتيجة الاستئناس بسؤال ما هو الإنسان؟ الذي ما زال وفيّاً للمسار الأفلاطوني خاصة منذ أن أدخل أفلاطون مفهوم الإنسان إلى أفق التفكير الفلسفي



طفولية“ تتمظهر في صور عديدة منها ما يتصل بالجنس أو على أساس المعطى الطبيعي الأول، ومنها ما يرتبط باللون، وهي أقدرها، وفي صورتها الإثنية المخيفة مثل الانتماءات القبلية والعشائرية المنتشرة في أفريقيا كالزولو والتوتسي والهوتو، وعشيرة الهاوسا، أو الصور الأخرى للانتماء الطائفي مثل: السنة، الشيعة، الموارنة، الدروز، الأمازيغ، الطوارق، وجميع هذه الأصناف تحوي في جوفها على رؤية معادية للآخر واستعلائية عليه، تنتظر فقط الاستفزاز، ويمكن أن تؤدي إلى حرب بين هذه القطاعات الفسجية بدوغمانيات خطيرة، أو إلى نزاعات مُضلة وجودياً تحول بينهم وبين أفق الحداثة المضيء، فلقد أنشأت محاكم التفتيش تحت ضغط ديني، ومارست طالبان صنوفاً من الإرهاب المفرط في عنفه، ولا يجب أن ننسى “حرب الأفقيون” المفروضة على الصين، الدينية باسم حرية التجارة كما وصفها أمين معلوف.

ويكاد الأمر يستوي في مقاربتنا لمعنى الهوية، وخاصة في صورتها الطفولية، بحسبانها رؤية ساذجة وسطحية ومتسعة ومنفعلة في حكمها وقرارها، فالذي “ينزع إلى رفض كل شيء دفعة واحدة والتفوق داخل ‘هويتهم’ مطلقين اللغات المثيرة للشفقة ضد العولمة والكوكبة والغرب المتفوق أو أمريكا التي لا تطاق” (أ. معلوف، ص 141، 142)، فهو يعبر عن تمظهر مقزز للهوية في مرحلتها الطفولية، دون أن يعي بطبيعة موقفه ولا بعقابيله الكارثية على ذاته وهويته الهشة، والتي تتمثل مثلاً في أسلوب الاحتقار “الذي يستخدم من أجل إثارة العنف ضد الشخص المحتقر”. وقد جادل جون بول سارتر في كتابه “صورة اليهودي معادي السامية” Portrait of the Anti-Semite أن “اليهودي إنسان

ينظر إليه الآخرون على أنه يهودي... إن المعادي للسامية هو الذي يصنع اليهودي” (أ. سين، ص 39)، أما البعض الآخر فهم على أتم الاستعداد “لتقبل و”ابتلاع” كل شيء، دون تمييز، بحيث لا يعودوا يعرفون من هم، ولا إلى أين هم سائرون، ولا إلى أين يسير العالم” (أ. معلوف، ص 142)، أو بصورة أكثر وضوحاً، قد يكون “التصنيف الديني مصدر للتشويه العدائي كذلك، بالطبع. فيمكن مثلاً أن يتخذ شكل الاعتقادات الفجة التي عبرت عنها ملحوظة الجنرال الأمريكي وليم بوبكين المدوية، التي يعرفها الناس جميعاً، في وصفه لمعركته ضد المسلمين بشكل فج “لقد عرفت أن ربي أكبر من ربه”، وأن ربّ المسيحية كان الربّ الحق، وأن ربّ المسلمين

درجة التعقيد الخطير الذي يشي بقدم مهمة فلسفية عسيرة في منطلقاتها، هي مهمة فهم تفكيك الهوية في صورتها الطفولية، في الأفق الفكري العربي، استثناساً بما عرفناه من نصوص غربية، منحت لنا ضوءاً يهدينا إلى مستقر معرفي قد يصبح عندنا في مرتبة المنزل الذي نُزل فيه عتادنا التحليلي من أجل تقديم مقارنة لهذه المسألة.

ربما العودة إلى المربع المعرفي الذي وضعنا فيه الأديب اللبناني أمين معلوف، خاصة في حديثه عن الهويات القاتلة يعلمنا أن الخطر الأكبر يأتي من اللغة وتحديدًا من الكلمات، فقد علمته الحياة درساً قاسياً في أن يرتاب منها، فـ“أكثرها شفافية غالباً ما يكون أكثرها خيانة. وإحدى هذه الكلمات المضلّة هي كلمة ‘هوية’ تحديداً. فنحن جميعاً نعتقد بأننا ندرك دلالتها، ونستمر في الوثوق بها وإن راحت تعني نقيضها بصورة خبيثة” (أمين معلوف، ص 17). وهو بذلك يلتزم معرفياً على الأقل بوصية مارتن هيدغر في حديثه عن علاقة اللغة بالفكر، إذ ينهمم بالتفكير في أدوات اللغة لأنها هي الأساس أدوات الفكر، فمن لم يفكر في اللغة لم يفكر أبداً. وعليه، يضع علينا بقوة التاريخ، سؤالاً راهناً ومربكاً هو “محاولة فهم الأسباب التي تدعو الكثيرين اليوم إلى القتل باسم هويتهم الدينية والإثنية والقومية أو غيرها” (أمين معلوف، ص 18/17)، وهي ثمرة جملة من العلل المتسكنة داخل قفص الفهم المربية والمربعة في أحكامها، فهي “تساعد على ترسيخ الآراء المسبقة التي تكشف عبر التاريخ عن فسادها وإجرامها” (أمين معلوف، ص 36)، بالإضافة إلى “أن الفوضى المفهومية، لا النوايا السيئة فقط، هي ما يسهم بشكل كبير

في الاضطراب والبربرية اللتين نراهما حولنا” (أمارتيا سين، الهوية والعنف، وهم القدر، ص 23). حيث يمكن لهذا النوع الطفولي من الهوية أن يفقل جملة الضغائن و”يمكن للأحقاد المدفوعة طائفيّاً أن تنتشر انتشار النار في الهشيم، كما شاهدنا مؤخراً في كوسوفو والبوسنة ورواندا وتيمور.. ويمكن أن يحول حش هوية معزز معه جماعة معينة من الناس إلى سلاح قوي بوحشية مع جماعة أخرى”. (أ. سين، ص 25)، والسبب يتجلى في “استحضار القوة السحرية للهوية شاملة مزعومة تحجب الانتماءات الأخرى.. ويمكن أن تكون النتيجة عنفاً محلياً بسيطاً، أو عنفاً وإرهاباً عالميين بالغَي التعقيد” (أ. سين، ص 25).

وعليه يمكن أن نتحدث عن “هوية

العودة إلى المربع
المعرفي الذي وضعنا
فيه الأديب اللبناني
أمين معلوف، خاصة
في حديثه عن الهويات
القاتلة يعلمنا أن الخطر
الأكبر يأتي من اللغة
وتحديدًا من الكلمات



ليس إلّا وثناً (أ.سين، ص 48).

وليس ببعيد عن هذه القراءة، يمكن لنا أن نرصد أشكالاً جديدة من "الهوية الطفولية" في المتن الفكري الذي قدمه أمارتيا سن، في كتابه "الهوية والعنف، وهمّ القدر"، حيث يشير إلى مسألة كؤودة تقف كحجر عثرة أمام مسيرتنا نحو بلوغ "الهوية الراشدة"، وهي مسألة "الاختزالية" reductionism، التي تتجلى أولاً في "تجاهل الهوية"، وهي "تأتي على شكل تجاهل تأثير أي معنى للتماهي مع الآخرين، أو إهماله تماماً، فيما يتعلق بما نؤمنه أو بالكيفية التي نتصرف بها" (أ.سين، ص 55)، وتتمطر الاختزالية ثانياً في "الولاء المفرد"، الذي "يأخذ شكل افتراض مفاده أنّ كلّ شخص ينتمي بشكل رئيس، من أجل الأغراض كلّها، إلى مجموعة واحدة فقط لا أقل ولا أكثر" (أ.سين، ص 55).

يُقرأ ذلك، وبمنظار متعاكس، على أنّ الاختزالية التي "تتجاهل الهوية"، ولا تكتثر بالأبعاد المختلفة للإنسان، وفق منطق "الولاء المفرد"، تستحق منا كلّ الاهتمام. ولم يستبعد أمارتيا سن من رؤيته ما قدمه المنظر الأميركي صموئيل هنتنغتون الذي تحدث عن صراع الحضارات انطلاقاً من افتراض مفاده أنّ "الناس الذين يصنّفون داخل أقفاص من الحضارات متضادين شيئاً ما، أي أنّ الحضارات التي ينتمون إليها يعادي بعضها بعضاً. ويكمن وراء فرضية الصدام الحضاري فكرة أكثر عمومية تقضي باحتمال أن يُنظر إلى الناس على أنهم ينتمون إلى حضارة واحدة" (أ.سين، ص 84)، وهذا هو عين الاختزال المقيت في نظر أمارتيا سن، لأنّ الأمور ترتدّ إلى الكثير من المفاعيل منها ما هو سياسي خالص.. إذ أنّ المعركة الحاسمة هي التي يجب أن تعلن ضدّ تسييس الدين، الذي "لا يتمثل في النمو السريع للإسلام السياسي فقط، بل يتمثل كذلك في النشاط العام الذي يعمل به تسييس الأديان الأخرى (كما هي الحال في توسيع

المدى السياسي للمسيحية تحت عنوان المولودون الجدد، والتطرف اليهودي، أو في حركة هندوتفا الهندوسية).. ومن ذلك مثلاً "زحف التحول إلى الشريعة في إندونيسيا"، كما وصفه العالم الإندونيسي شافعي أنور بصورة تدعو إلى الفزع، ليس تطوراً للممارسة الدينية فقط، بل يدخل فيه انتشار لتطلعات اجتماعية وسياسية على درجة كبيرة من التشدد في بلد اشتهر تقليدياً بالتسامح، بالإضافة إلى التنوع الثقافي الغني" (إ.سين، ص 123).

ويعتبر أمارتيا سن أنّ تجاوز هذه الاختزالية الخائفة لإشراقات طمستها القوى المتعددة التي تسكن في هذه الأشكال والضروب يبنّي على إرادة ثقافية قوية تستطيع أن تعيد طريقها بروية تستمد قوتها من الحرية المسؤولة، والنقد الذاتي، والإيمان بأنّ الهوية ليست مشروعاً ناجزاً ومكتملاً ينزل علينا من

علي، وإنما هو صناعة مستقبلية بامتياز.

يحدونا الأمل حسب منطق أمارتيا سن في الخروج من هذه الهوية الطفولية التي لم تنضج بعد، ولم يستو عودها، في ظلّ عولمة القاهرة وعابرة للزمن، وفي ظلّ شركات متعددة الجنسيات يحكمها منطق حديدي لا يلتقط غير ذبذبات إذاعات وفضايات الوثن الجديد "المال".

على هدي هذا التمشي، يسعى المفكر الإيراني الأصل "داريوش شايفان" إلى معالجة مسألة الهوية في هذا العصر، من جهة كونها حاضرة فيه بقوة التاريخ، فكُلّ الأشياء كانت حاضرة في زمن واحد. هناك، كنّا نتفرج على تكامل الوعي الإنساني، من وعي العصور الحجرية وحتى مكاسب القرن الحادي والعشرين. كلها كنا نعانيها مرصوفة إلى جانب بعضها، وكأنّ روح الحداثة استعادت كافة أطوار الوعي البشري في ذاكرة أقرب ما تكون إلى الملحمة العظمى. (داريوششايفان، تزامن الثقافات المتنوعة، فوضى البحث عن هوية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ص 103).

غير أنّ هذا الشكل من الهوية معرض كذلك إلى هزات من داخله، تعتمل فيه مشكلة قوى جوانية تتسرب إليه من "نواقص عديدة. لهذه الحضارة تصدّعات وأخاديد تتربص فيها مخلوقات شيطانية. الافتقار إلى الوجد والحيوية، والانسلاخ عن العواطف الدينية التقليدية، حالات توظف الأرضية للخيال كي يصل ويجول بأغرب صور وأكثرها وهماً" (داريوششايفان، ص 107). وهي صفات منتشرة في فضاء هذه الحضارة، إنّها "الحضارة الجديدة الفارغة من أيّ خيال أخلاقي، ومن أيّ قفزة شعورية أو قيم جديدة، بوسعها قلب معنى الوجود رأساً على عقب" (داريوششايفان، الهوية المركبة، هوية بأربعين بعداً، ص 113).

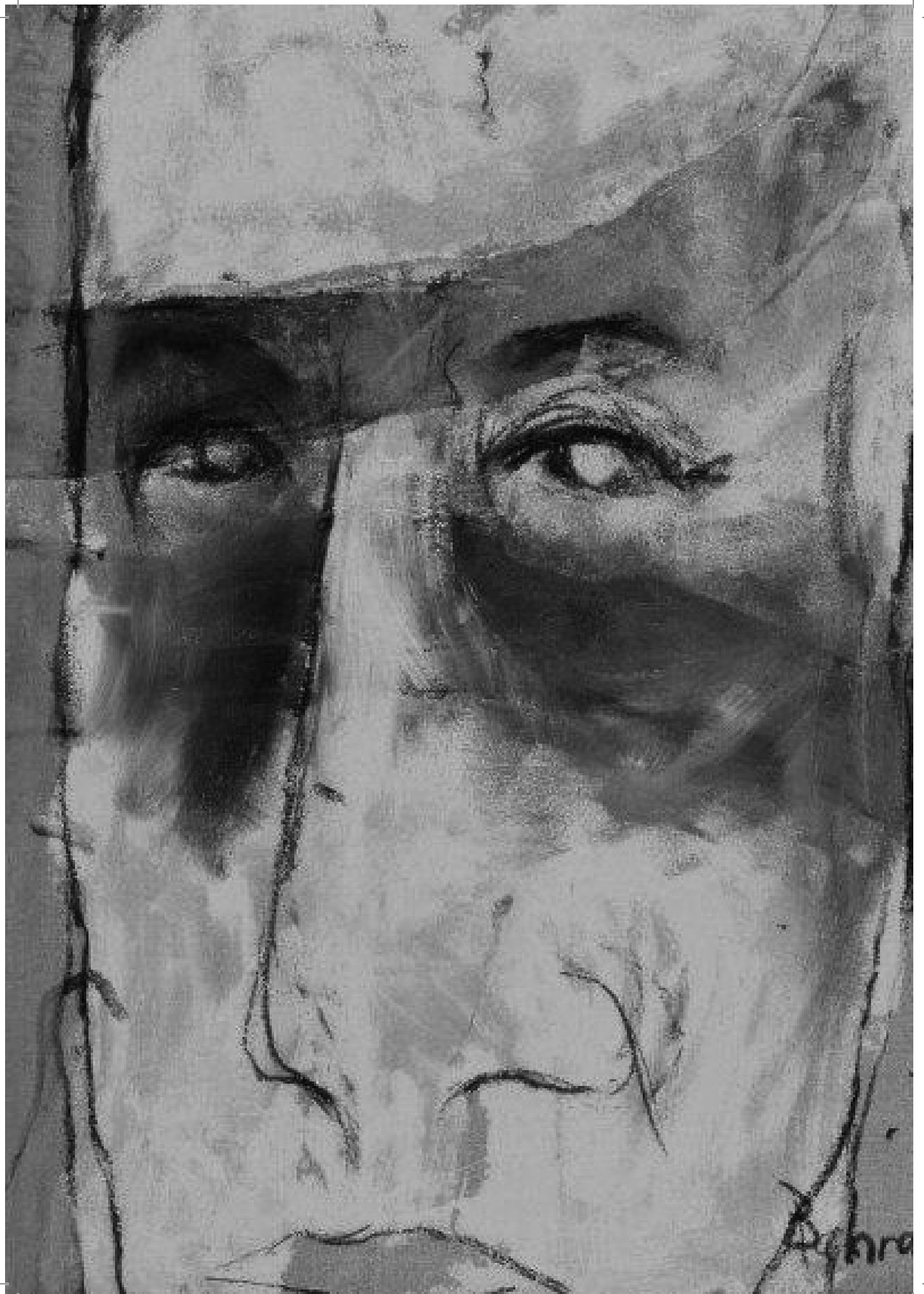
استثناساً بهذه الرؤى المختلفة التي ننظر إليها بحسبانها في نصوص نتكئ عليها من أجل تقديم قراءة جديدة لمفهوم الهوية كمنحى فلسفي يريد أن يقطع مع سؤال "ما هو؟" بحمولته الأنتروبولوجية، وتحت مظلة براديفم الذات الواعية والناقدة والتاريخية، والارتباط بسؤال "من هو؟" بمنعه الفلسفي المتصل ببراديفم اللغة الذي فتحت الأبواب جهة التأويل بمكاسبه الرمزية، والمكسب الأكبر يتمثل في إزاحة السؤال من مجال الماضي إلى أفق المستقبل. ربّ إزاحة قد نكتشف فيها مدى هشاشة هويتنا بالنظر إلى المنسوب العالي من كمية الطفولة التي تحوزها، ولكي نصل إلى مرتبة الرشد، لعلنا نبدأ في التخلص من العنف، والكره، والاضطغان، والاختزالية.. وغيرها من مثالب الهوية الطفولية..

باحث وأكاديمي من الجزائر



ف"كلّ الأشياء كانت حاضرة في زمن واحد. هناك، كنّا نتفرج على تكامل الوعي الإنساني، من وعي العصور الحجرية وحتى مكاسب القرن الحادي والعشرين. كلها كنا نعانيها مرصوفة إلى جانب بعضها





القومية والإثنية والعرق

محاولة في فك الاشتباك

باسم فرات

تعريف المصطلحات الدقيق -يقينًا- يساعدنا على تجنب الخلط والوقوع في آفة الخداع الذي يمارسه كثيرون، ابتداءً من السياسي ومروّزاً برجل الدين. وليس انتهاءً "بالمثقف"، فانتشار الخلط بين مفاهيم المصطلحات وحواملها، أدى إلى بروز سرديات مليئة بالأوهام والخيانة، تقبلناها ورَدَدناها ببغائياً، بلا تفحص ولا مسالة نقدية واعية، لا سيما أن إحدى معاناة اللغة العربية، أن الناطقين بها، يعتنون بالأنشياء وليس العلاقة بين الأنشياء، بحسب المفكر الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "تجديد الفكر العربي".

وقيم عامة، وتصدر عن هذا الماضي الجماعي، وتُعبّر عنه في الوقت ذاته، وفي الترويج لهذه القيم والرموز.

إن الفرق بين الإثنية والقومية، بحسب اعتقادي، هو أن الأولى جماعة تملك لغتها الخاصة ولكنها لغة شفاهية، أو دُوِّنت مؤخرًا (القرن التاسع عشر وما بعده) فهي مجموعة تملك ذاكرة شفاهية فقط. أما القومية فهي مجموعة سكانية عادة تخلو من النقاء العرقي، ولديها ذاكرة جمعية كتابية تمتد لما قبل القرن التاسع عشر إن لم يكن السابع عشر، أي أنها أنجزت منظومتها الثقافية المدونة قبل هذا التاريخ بفترة، والمنظومة هي إنجاز تصور لتاريخها الجماعي ورموزها وقيمتها المعبرة عنها وتدوين ذلك.

وبوضوح أكثر، إن الإثنية حتى تصل إلى مرحلة القومية، لا بد لها من لغة واحدة تدوينية تجمعها أي ما ندعوه باللغة الفصحى الكتابية، التي بإمكان أي متعلم فيها أن يفهم تمامًا ما مدّون أمامه، مثلما يفهم القارئ باللغة العربية في العراق ما مدّون بأقلام مصرية ومغاربية وبمينة وشامية، وأنه يشترك مع سكان بقية المناطق التي تسكنها هذه الإثنية بذاكرة واحدة حتى لو تناقضت، فالذاكرة العربية على سبيل المثال واحدة في ذكرها لرموزها، وإن كان بعضهم يرونهم شياطين، فيزيد بن معاوية بل معاوية نفسه والآلاف من الشخصيات التاريخية، هي لا غبار على رمزيته وإن كانت سلبية بحتة عند بعض العرب.

من العلامات الفارقة، في كون مجموعة لغوية ما، إثنية وليست قومية، أننا لا نجد في مدونتها الكتابية، شعراء وأدباء وباحثين ومؤرخين ومنظرين ومؤلفين عمومًا، كتبوا أعمالهم بلغتها وهم ينتمون لقوميات وإثنيات أخرى، وقد مضت على وفاتهم عقود طويلة، وخلفوا لنا الآلاف من الكتب والموسوعات. مثلما لا نجد مؤثرات تذكر في لغة كتابية من لغة شفاهية أخرى، أي أن الشفاهي في لغة كتابية يؤثر على التدويني فيها، لكن لا تأثير للشفاهي والكتابي في لغة إثنية ضمن لغة قومية.

الموروث الكتابي-التدويني يضم أعدادًا كبيرة من الكتاب أصبحوا

ثمة خلط بين هذه المصطلحات الثلاثة، العرق والإثنية والقومية، في حين أن العرق، هو المرحلة الأولية لحياة شعب ما، لم يجزّب القذنية، ومن هنا فهو نادر الاختلاط بأعراق وإثنيات وقوميات أخرى، وحين يتم الاختلاط، يرتقي إلى مصاف الإثنية، وقد تتأخر المرحلتان في حياة شعب ما، أو إحداهما، ولا يمكن أن تصل الإثنية إلى مرحلة القومية إلا بعد أن تحقق لغتها التدوينية حضورًا عميقًا وقديمًا في الذاكرة الجمعية لأبنائها، ويصبح الكاتب والشاعر والفارس والعاشق، في الوعي الجمعي منتمين إلى الجماعة اللغوية الواحدة وليس إلى المكان، فامرؤ القيس وطرفة بن العبد والناطقة الذباني وعنترة بن شداد وعروة بن الورد والصعاليك وقيس بن الملوح وكثير غيرهم، لا يفكر المغربي والمصري والعراقي والسوري بأمكنتهم أولًا في وعيه ولا وعيه في أن معًا، وإنما في اللغة العربية وانتمائهم إليها.

عن منظمة اليونسكو، عام 1952 م أصدر مجموعة من علماء الاجتماع كتابًا بعنوان "بيان حول السلالة" شددوا فيه على وجوب إسقاط مصطلح "عرق" واستبداله بمصطلح "إثنية" الذي قد مرّ ثلاثة وأربعين عامًا على أول استعمال له. هذا المصطلح "الإثنية" يُعرّفه عالم الاجتماع الألماني ماكس ويبر، كالآتي "تلك المجموعات البشرية التي تتمتع باعتقاد موضوعي في أصلها الموحد الذي انحدرت منه؛ نسبة للتشابه الجسماني، أو تشابه العادات أو بسبب ذكريات الاستعمار والهجرة، وهذا الاعتقاد يجب أن يكون مهمًا لتكوين المجموعة نفسها، وليس من الضروري أن تشترك في رابطة الدم الحقيقي" لأن نقاء الأعراق وهم كبير، لا سيما بعد خروج العرق إلى فضاء الإثنية.

على وفق رأي عالم الاجتماع اللغوي جوشوا فيشمان فإن الإثنية تنتقل وتتحول إلى القومية في نهاية المطاف، إذ يقول "تصير المجموعة قومية عندما يكون لديها تصور لتاريخها الجماعي، وعندما يعي أفرادها هذا التصور ويتجاوبون معه، وهو تصور يفترض بالتأكيد وجود مجموعة أفراد متخصصة، في إيجاد رموز



كتب أنجزها أسلافها، مثلما عليه الحال في أسرة الجواهري وكاشف الغطاء وبحر العلوم، أو ألقابها تعود إلى أسماء كتاب أو مبدعين، أي أن هذه الأسر أسسها (وهو تعبير مجازي) هؤلاء.

رُبَّ سائل يسأل: ماذا عن المجموعات السكانية ذات العدد القليل، مثل السريان؟ السريان لديهم منجزهم الذي لم ينقطع، وإن قلَّ كثيرًا بسبب هيمنة لغات أخرى، وهؤلاء عكس أبناء عموماتهم العرب، جاءت المسيحية لتحذ من اندفاع لغتهم، فحين تبنى اليونانيون ومن ثم الرومان، المسيحية اندفع التأليف باليونانية ثم اللاتينية، مما تسبب في خنق اللغة السريانية، وحين جاء الإسلام، كانت اللغة السريانية في دور احتضارها، لكنها لم تمت واستمر التأليف فيها.

من هنا يمكن النظر إلى المنجز المكتوب باللغة السريانية، على أنه منجز ضخم، استوفى على إثره السريان شروط القومية منذ قرون طويلة، وهو يشمل الآلاف من الكتب، وبحسب مؤلف كتاب "تاريخ نصارى العراق" فهناك ثلاثة آلاف وخمسمئة (3500) كتاب، وهو عدد كبير للغاية لو علمنا أن هذه الكتب-المخطوطات، سبقت الإسلام، وتمت المحافظة

من الأسلاف، أي مضى على موتهم قرنان وثلاثة وخمسة، وهو ما نراه في اللغات القومية وليس اللغات الإثنية، مثل العربية والسريانية والفارسية والتركية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والبرتغالية والإيطالية واليابانية، فهذه اللغات، بإمكان قومياتها أن تحدثنا عن آلاف المبدعين والكتاب ممن ماتوا قبل قرن من الزمان على الأقل، إن لم يكن قرنين وأكثر، لكن الأمر ينعدم عند الناطقين باللغات الإثنية، فغالبًا ما يكون لديهم تراث شفاهي مؤلفه مجهولون، وأتينا لا نجد أسماء إبداعية كثيرة.

اللغات الإثنية، حتى بدايات القرن العشرين إن لم يكن أحدث من هذا التاريخ، تخلصت من كتب رصينة وموسوعات كبيرة وبالإجمال تفتقر إلى المئات من الكتب وإلى المئات من المؤلفين (الباحثين، المؤرخين) الذين ماتوا قبل منتصف القرن العشرين، مثلما تفتقر إلى الأسر العلمية، فلا يمكننا في هذه اللغات أن نتحدث عن العشرات من الأسر العلمية، التي أنجبت مؤلفين ومبدعين، مثلما عليه الحال في اللغة العربية أنموذجًا، والتي يصعب حصر الأسر العلمية فيها في مجلد واحد، بل إننا نجد في العربية، أسرًا أخذت ألقابها من



والصناعة عامة، أن استمر الصراع في الاستحواذ على الأرض، وتكريس سرديّة التاريخ العريق، والسكان الأصليين حتى عند مَنْ لم يعرفوا الكتابة لما بعد الحرب العالمية الأولى، والتي هي أساس التمدن والحضارة.

إن قراءة دقيقة لما كانت عليه تلك المدن والبلدات والقرى الكبيرة، تكشف عن منجزها الكتابي الذي يخبرنا حقيقتها قبل الحرب العالمية الأولى، وكذلك البيوتات (الأسر) التي شكلت هويتها التاريخية حتى مطلع القرن العشرين، أو منتصفه. فمدن الهلال الخصيب عامة، هي مدن كتابية وبيوتات علمية واجتماعية، طبعت بمنجزها التدويني طابع مدنها.

الإثنيات وإن لم تصل إلى مرحلة القومية بعد، أدت دورًا كبيرًا وواضحًا في رقد المنجز الكتابي والثقافي بل والاجتماعي عمومًا للقوميات، ولو تتبعنا أصول الذين كتبوا باللغات اليونانية واللاتينية والسريانية والعربية بعدّها اللغات الأقدم التي أنجزت تراثًا عمره يزيد عن ألف سنة، ثم تتبعنا المنجز الكتابي للغات الفارسية والتركية والفرنسية والإنكليزية والأسبانية والبرتغالية والروسية، فسوف تبهرنا مساهمة المبدعين في تلك اللغات وهم من أرومات لا تنتمي إليها.

لقد أثّرت الإثنيات، ثقافات القوميات، وإن كان تأثيرها في القوميات الكبيرة (اللغات الكتابية العريقة والثرية بمنجزها الكتابي) تأثيرًا بسيطًا للغاية، مقارنة بتأثير القوميات الكبيرة فيها، فهي إن أعارت بضع عشرة كلمة للغات القومية، ففي المقابل استعارت الآلاف من المفردات من الأخيرة، مثلما استعارت كثيرًا من أنساقها الثقافية وحواملها الاجتماعية، وخير ما نراه واضحًا تأثير الثقافة العربية، لغة وتفكيرًا وسلوكًا وفنًا ومطبخًا وأزياء وعمارة، في اللغات القومية والإثنية جميعها على السواء، لكننا لو فكّنا المؤثرات القومية على الإثنيات ستبهرنا النسبة التي استعارت بها الإثنيات من القوميات.

إن الأعراق والإثنيات، تملك مكتبة شفهية ومتحفًا متنقلًا وصيدلية، لا غنى للبشرية عنها، فهي إن لم تعرف التدوين، فإن أساطيرها وحكاياتها وفنونها وما توارثوه، يُعدّ مكتبة حقًا، وملابسها وأدواتها الحياتية والاجتماعية وطرق معيشتها يجعلها متحفًا حيًا، وأما التداوي بالأعشاب فكثير منه خضع للدراسة المختبرية ليثبت فاعليته. الإثنيات روافد تصبّ في نهر القوميات، ولو منعنا هذه الروافد فمُنسوب أنهار القوميات سيقلّ كثيرًا، قد لا نجافي الحقيقة حين نقول "إن الإثنيات ملح البشرية".

شاعر وباحث من العراق مقيم حاليًا في الخرطوم

عليها، مما يُعدّ دليلًا على براءة العرب من حرق الكتب والمكتبات المزعومة.

السريان الذين يختلفون عن المسلمين قوميًا وعقديًا، وعلى الرغم من قلة عددهم، لكن المسلمين عربيًا وفرشًا وأتراكًا، لم يمنعهم من ممارسة التأليف وحفظ لغتهم وعقيدتهم وثقافتهم عمومًا، فلم يحدث في تاريخنا ما يُثبت أن عداءً سافرًا ضد اللغات والثقافات الأخرى، مارسه الحكومات المتعاقبة منذ النصف الأول من القرن السابع الميلادي وحتى بدايات القرن العشرين الميلادي، مما سمح للحفاظ ليس على اللغة السريانية المهمة، بل والحفاظ على لغات أخرى، لأن الصراعات التي كانت تجري في منطقتنا، صراعات سلطوية على الحكم بين المسلمين، كمسلمين أو بين غيرهم من قوى كبرى.

لم يُلْغ هذا الصراع التعايش التسامحي الذي أبقى نسبة المسيحيين واليهود عالية في بعض مدننا بل وعواصمنا، حتى ماض ليس بالبعيد، إذ كان اليهود، حتى العشرينات وربما الثلاثينات، يُشكلون نحو ثلاثين بالمئة من سكان بغداد، والديانة الثانية فيها، وأن المسيحيين حتى بداية النصف الثاني من القرن العشرين، يشكلون نسبة واضحة من سكان العديد من المدن بما في ذلك عواصم ثقافية أو سياسية أو اقتصادية، وثمة بلدات كانوا فيها غالبية مطلقة حتى بدايات القرن العشرين. وبفضل هذا التعايش نمت الإثنيات ولم تتعرض إلى المحو والذوبان في القوميات الكبيرة، ومجازر القرن التاسع عشر وما تلاه، بحق المسيحيين، كانت للغرباء اليد الخفية القاتلة فيها، وباعتراف المسيحيين أنفسهم.

عدم تطور بعض الإثنيات إلى مرحلة القومية حتى الآن، سببه أن غالبيتهم العظمى لم يغادروا مناطقهم التاريخية، والتي عادة ما تكون ذات وعورة أو ندرة وانغلاق جغرافي لا يسمح بالاحتكاك المغذّي للتطور، بما في ذلك اللغة التي عادة ما تكون فقيرة للغاية ولا تتعدّى بضعة الآلاف من الكلمات، وبقوا متشبّثين بعملهم الرئيس في الرعي والزراعة، وكان انتقال بعضهم إلى المدن فرادى، وهذا يقود إلى الذوبان السريع، أي لم يحدث تمدد سريع لهم.

من حدث لهم مثل هذا التمدد فهو لا يرقى إلى بدايات القرن العشرين، وأسبابه الحرب العالمية الأولى التي حدثت فيها ولأول مرة في تاريخ الإسلام والمسلمين، عملية إبادة ضخمة ومخزية، دُهبّ ضحيتها مليون ونصف المليون أرمني ونصف مليون سرياني وعشرات الآلاف من المسيحيين العرب، وهؤلاء كانوا سكان المدن والقرى المجاورة للمدن، مما تسبّب بتغيير التركيبة السكانية بشكل كبير وسافر، وأدى تدخل القوى الغربية الكبرى، والتجاوزات التي حدثت منذ العشرينات، وتنامي صناعة النفط خاصة



**أخذت مسألة الذات/
الهوية حيزًا معرفيًا كبيرًا
في نقاشات الفلاسفة،
نتيجة الاستئناس بسؤال ما
هو الإنسان؟ الذي ما زال
وفياً للمسار الأفلاطوني
خاصة منذ أن أدخل
أفلاطون مفهوم الإنسان
إلى أفق التفكير الفلسفي**





المثقف جاهلاً المثقف قاتلاً

محمد الناصر المولهي

من أين جاء كل هذا الدم على الأرض؟ لقد جاء من الكلمات، الكلمة التي تسبق القتل والتدمير، الكلمة التي تبيضها أفكار عمياء، تعرج في عقل صاحبها وتستحوذ على أرضيته المسطحة، حتى يصبح الموت إيماناً وقناعة. الكلمة أو الكلمات هذه نفسها، سواء جاءت من فهم ما لكتاب سماوي، أو أيديولوجيا سياسية، أو حتى تلك التي تدعي بعدها التام عن العنف بينما تستعمل ما تيسر منه مبطناً، هذه الكلمة هي القاتل.

لأن الوعي سابق للواقع، بل لأن هؤلاء المثقفين هم الأقدر على قراءة الواقع وتقديمه كـ "حبوب وعي جماعي" للرأي المشترك. صناعة الوعي التي كانت تقوم بها الدكتاتوريات والأنظمة تتم من خلال المثقفين عبر وسائل مختلفة بداية بالكتب ثم التلفزيون ونهاية بالإنترنت وغيرها من وسائل التواصل. اليوم وأمام مشهد هزيمة أخرى، لكنها أكثر دمارة وسرعة هذه المرة، هزيمة داخلية وخارجية، يحاول المثقف العربي أن يسلط وعيه، على تفاوته، لفهم الواقع والفعل فيه - هذا الواقع الذي كان هو نفسه من بين صنّاعه ولو عن غير قصد - وهذا قد يكون لغاية جمعية أو فردية نبيلة أو مصلحة ذاتية، لكن هذا الواقع السريع المحترق سينتج بالضرورة ردوداً متسارعة مليئة بالأدخنة والدماء. فصناعة الوحش لا تضمن لك أنه لن يتمرد.

إضافة إلى هذا كله، وجد هذا المثقف نفسه، حتى ذلك الذي يدعي الجهاد والاستقلال التام، أمام فرضية واحدة هي الاصطفاف في طرف من الأطراف، سواء الأطراف الداخلية التي انقسم إليها شعبه، أو الخارجية القادمة من سياسات دول وكيانات أخرى، وكل طائفة تكيل للأخرى بالقتل، وصعدت على السطح خصومات قديمة جداً، ظنا من بعض هؤلاء أن إصلاح الواقع يتم بالعودة إلى قرون خلت وفض نزاعات ماتت ولكنها تعود إلى الحياة في كل مرة، كما صعدت خلافات حول جزئيات صغيرة، أدت إلى ظهور دونكيشوتيين يرون في الفروقات الصغرى طواحين لا بدّ من محاربتها. وقد يلتجئ المثقف في تلك الفوضى إلى الانسحاب والاكتفاء بإنتاج أدب أو فكر بعيد عن واقع الدمار، لكنه يفشل في ذلك ضرورة، فعزلة المهزوم سواء في فكره أو نصه أو واقعه تنتج أكثر الخطابات وحشية، مغلفة بألفاظ كالزهور والحرية والحنان، لكنها ألفاظ لا غير، تحبّي تحت جلدها أنياب الرصاص وصرخات القاتلين والمقتولين. قد يبدو هنا جلياً اتهام المثقفين العرب بأنهم هم القتل الحقيقيون، فالقتل الحقيقي ليس لحظة إطلاق النار، بل لحظة حشو رأس شاب

تتوقف فكرة الموت عند الجهاديين وأفكارهم المشوهة واللاإنسانية، بل تنسحب أيضاً على من يصدر فكره لإقصاء الآخرين، وحجبهم، ذاك الذي لو ملك القدرة لمحا كل من يخالفونه وأسقطهم من الوجود.

يبدأ القتل من إنكار الآخر، تغييبه، حجب، شتمه، ولا بأس بالتنكيل به ولو معنوياً. وهنا ينشأ الفعل وردة الفعل، وهنا تولد دوامة الموت، الموت الذي يتمكن بهذا التمشي من السيطرة على كل الضفاف واللعب بها كبهلوان قذر اليمين. ويمكننا أن نسقي هؤلاء "المثقفين" البدائيين بـ "المثقف الجاهل"، أو "مثقف الموت"، بما أن الجهل والموت سواء للإنسان.

في جانب آخر لنا أن نتتبع خطاب شريحة هامة من المثقفين العرب، لنجد دون عناء العنف، عنف الألفاظ الذي يؤدي إلى عنف الأفكار الناتجة عنه، هذا العنف الذي مهما لبس من الهدوء والزينة والموضوعة والغايات النبيلة أو الذاتية وغيرها، فإنه عنف في النهاية، لكن نتساءل هنا من أين جاء هؤلاء بالعنف؟ ثم هل صدّرت لهم مجتمعاتهم العنف؟ أم العكس هم من صدروا العنف إلى مجتمعاتهم؟

لقد تعرّضت الشعوب العربية والمثقف العربي إلى هزائم متعددة تنالت طيلة قرون من الانهيار مرورا بانتصاب الكيان الصهيوني والنكسة وحتى غزو العراق وصولاً إلى تفتيت سوريا، هذه الهزائم تناقلتها الأجيال، وفي لحظة الانفجار الكبرى التي تلت الثورات العربية، أخرجت ما كان آسناً راكداً في العمق. ودون أن ننشئ قطيعة أو تقسيماً بين شعب/عوام ومثقفين، إذ المثقف ابن محيطه بالضرورة. لن نبحث هنا في أسباب الهزيمة العربية، يمكننا أن نتهم المثقفين، كما يمكننا أن نجعلهم في دور الضحايا، ضحايا الاستبداد والعنف، وفي النهاية أي دور لفئة لا تملك غير أقلامها وأفكارها، فئة ليست لها قدرة على التغيير، رغم أننا نعلم أننا لا نملك إلا التغيير لا يتم دون أفكار سابقة أو موازية له، ومن ينتج الأفكار غير المثقف.

هنا نرى أن المثقفين أو النخبة هي من تصنع وعي مجتمعاتها، ليس

دعوة

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

الكتابة المسرحية
نصوص مسرحية عربية

تيارات التفكير العربي
ظهورا ومدا وجزراً

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الكتابة النسائية العربية
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد



فيصل العبي

ذي هوية مهزومة بأفكار مملوءة توحشا، لمقارعة توحش المال والأنظمة
وغيره.

إن أردنا أن نتمعن أيهما الأسبق القتل أم فكرة القتل، سنجد بالضرورة
الفكرة أسبق من الفعل، فنظرية الاعتباطية، اعتباطية الأحداث، ليست
بالتماسك الذي يمكن كفتها من الزحان. لكن ما معنى فكرة القتل؟
ربما يرى البعض فكرة القتل في التصريح المباشر بالقتل الجسدي، لكن
لا بد من التذكير هنا أن القتل لا يقف عند حدود الجسد، بل يتجاوز
ذلك، قتل للأفكار للهويات للزمن وللعقل البشري.. الخ وربما كان فعل
القتل الأكثر خطورة هو ذاك المختبئ خلف كلمات منمقة إقصائية في
جوهرها تدعي الحرية والديمقراطية في ظاهرها.
إن لا مناص من الإقرار بأن القتل والدمار بدأ من أفعال ثقافية لذا لا
بد من مقاومتها هناك في مكنهما، لا بد من مثقفين حقيقيين في هذه
المرحلة الحرجة لمقاومة الموت والدمار.

في ناحية أخرى تكثر التعريفات للمثقف، لكن ظهر نوع جديد من
المثقفين المزيفين هم في خانة "المثقف الجاهل"، هؤلاء من كتاب
وغيرهم، يوزعون آراءهم الأيديولوجية السياسية أو الفكرية أو حتى
الفنية عن جهل يرتدي ثوب المعرفة، يزيّفون الأفكار ويميزون أنفسهم
بالرفض الهادم، معتبرين في ذلك أفعالا ثورية تثبت بصماتهم، ويمتلك
هؤلاء رؤية منغلقة مرتبكة هادمة، ليس هدمًا للبناء بل هدمًا لغاية
الهدم، وقد منحت وسائل الاتصال الحديثة قنوات لهؤلاء للتواصل
وإبلاغ أفكارهم ومنتجاتهم الفكرية والفنية المزيفة، يتكلم أغلبهم في
مجموعات أشبه بالعصابات والشّلل، هؤلاء ربما كانوا أشد فتكا، نظرا
إلى أنهم يلغون دور المثقف الحقيقي ويشوهونه، حتى يغدو منعزلا لا
يصدق أحد ولا يُسمع منه. وهنا تتمكن الفوضى التي يخلقها "المثقفون
الجاهلون" لتتآكل المجتمعات العربية من داخلها في شكل تدمير ذاتي.
أي أن إنتاج للقتل آت من ثقافة ما، لذا لا بد للمثقفين الأحرار والصادقين
أن يتصدوا لهذه النتائج المميتة. ثم إن الفكرة والكلمة أخطر من
الرصاص، وسواء أكانوا من مثقفي السلطة السياسية أم الدينية أم
مثقفي العمى الأيديولوجي السياسي الضيق أم من المثقفين الجهلة،
فهؤلاء هم القتلة الحقيقيون، وهؤلاء من يجب التصدي لهم.

شاعر من تونس

إقليدس مفرمٌ بقميصه الشفاف

عاشور الطويبي

I

مدّ خطوطاً في الهواء

أسقطَ سلالِم السكينة على الأرض

قالت عنه امرأةٌ بالمدينة

هذا ولدٌ خطفته جنياثُ النيل وسقته بغايا المعبد خمرتهنَّ
المعتقة

ترفّقوا به إن قابلكم يلوح بيده في الهواء

أو نائماً على عتبات بحر الاسكندرية

لا تشوّشوا عليه أغنياته

وفوق هذا وذاك

لا تلتقطوا ما يتساقط من أعداد سكرانة تحت قدميه

الأعدادُ قلوبٌ تحلم بالماء

الكون في خزانته ألواحٌ داكنةٌ، على كلّ ركنٍ منها درجةٌ
وعددٌقيلَ استراح فيثاغورس في سريره مسروراً مرتدياً قميصه
الشفاف!

النيل ما زال ينتظرُ الولد الساهم الهيمان.

II

ما لا يغطّيه ثوبٌ كاملٌ عارٍ

ما لا يُشيرُ إليه عددٌ كاملٌ أصمٌ
أمثلة:

تفاحتان

ثلاثة رجال

خمس دجاجات

ست فراشات ذهبية

سبعة شجرات توت

ثمانية ألوية غازية

وعشر قصائد مختومة بشفاه الإله.

III

حفاظاً على ديمومة الكون

وعلى توازن الطائر الطنان

الذي أفشى السرّ

أيدي حُرّاس الأعداد الصمّاء رمّت الولدَ من أعلى الجرفِ
هناك سيبقى هناك وما هنا سيبقى هنا!

IV

الاستقامة مسافة وبعد

الاستقامة تبدأ بنقطة خارج الاستقامة

المستقيم لا يعرف

الحقيقة منحنية

الواقع مقوَّس والفلسفة تلهث عطشانة للفودكا

من يجد الباب يجد البيت

لكنّك لن تجد الباب ولن تجد البيت

V

لأكثر من ألفي عامٍ الجميع رأوهم أزواجاً أزواجاً

VI

الغابة قالت مرّ بي فردٌ كاملٌ أو لعله لم يمرّ

VII

في الفراغ تخونك الأعداد الغفيرة

VIII

التكرار طريقٌ مسدودٌ

التكرار كدنان النبذ ساكنٌ يتعتّق

النقطة فارغة

الخطُّ طولُ فارغ
الحدُّ جانبٌ لشيء
الحدُّ لا يُعرَى
الشكلُ بيت الحدود
دائرةُ الطائر شجرةٌ وبعْدُ

IX

السنُّ في فم القنفذ
السنُّ في فم الأسد
السنُّ على ظهر الضبع الميّتِ
السنُّ في مقلاة الطاهية الماهرة
فرضية
إلى الكأس أخذت النارُ الحاميةُ الرملَ
إلى العنب أخذت الشمسُ والأملاحُ الإلتفاته الخجلي
إلى السكرِ أخذت البهجةُ الشاعرَ والمغنيةُ الراقصَ
فرضية
وبيننا هواءٌ وشجرٌ وحروبٌ
وبيننا جبالٌ وأنهارٌ وسحبٌ
وبيننا قلاعٌ وأعلامٌ ومقابرٌ
وبيننا أسرةٌ تصطك أرجلها وأسواقٌ وأغاني
وبيننا كلامٌ فصيحٌ وكلامٌ معجمٌ ونومٌ ويقظةٌ
فرضية
الوقوفُ على رأس التلِّ معرفة بالغيوم
الوقوفُ على رأس النهر معرفة بالصمت
الوقوفُ على رأس البحر مكانٌ خاصٌ للصديقين
فرضية
يدور الكلامُ على نفسه كتور الطاحونة
يتساقط الشعر في الكيس
كتساقط صوت الماء في أذن الثور
فرضية
قرص الشمس
أبيضٌ مرتعشاً ساخناً
يراه العرّاف من نافذته الضيقة
فرضية

النقصانُ ككيس رملٍ مثقوب
تخدعك قلته وتخدعك كثرته
لك أن تتمسك بخديعتك
أو بنقصانٍ لا تعلم قلته
كم من نقصان حولك ولا تراه
فرضية

إن كوّرت يديك حصلت على
ثقبين
كُرتين
مطرفتين
جَمَلين
أو تابوتاً لكلامٍ ميّت
فرضية
يمينك يأخذ من شمالك
شمالك يأخذ من يمينك
أبدًا يختل الحقلُ
صاحب المكس
ومُحصّل الضرائب
فرضية
صاحب التوت يُقسّم يومه
في النهار توتٌ أبيض وفي الليل توتٌ أسود
لا يحلم إلا بخمرة التوت عاريةً مفتوحة الفخدين
فرضية
القفز من المنحدر الضيق
يخلو من متعة السكينة
من دهاء الثعلب
*

إقليدس يوناني ولد عام 300 قبل الميلاد وعاش في
الاسكندرية، مصر. عالم رياضيات كبير، يعتبر أبو الهندسة
والأعداد.

شاعر ومترجم ليبي مقيم في النرويج

الكتابة الجديدة وفكرة الانتهاك

عمّار المأمون

إثر اندلاع الثورة في سوريا عام 2011، وإلى جانب الحراك الثوري على الأرض، وما رافقه من تغيرات، هزائم وانتصارات، ظهرت ظواهر ومحددات جديدة على مستوى الكتابة في سوريا تميز عما هو سابق، وبل وهذا التمايز نفسه خضع للاختلاف والتصنيف إثر الانقسامات التي شهدتها سوريا، داخل وخارج، نظام/ثورة، لا ثورة، فكان الانتماء يلعب دوراً في تحديد شرعية النص أكبر من ذلك المرتبط بقوامه الأدبي، لكن هذا لا ينفي بعض الخصائص الجديدة التي ارتبطت بالمنتج "السوري" المكتوب، والمرتبط بالمنصة التي ينشر عبرها أو الوسيط "كتاب، موقع تواصل اجتماعي، مدونة، صفح"، إلى جانب الخصائص المرتبطة بالكاتب ووضعيته، كذلك دخلت صناعة النشر كمؤسسات ودور في تكوين هذا النص، كل هذا يضاف إلى الخصائص البنيوية المرتبطة به كعمل فني، كما ظهرت الادعاءات والتوصيفات التي ينتحلها الشخص لنفسه، حاله حال أي مؤمن أو نبي، ادعاء الفرد بأنه شاعر أو كاتب، كادعاء شخص بأنه مؤمن يمتلك الحقيقة والحساسية "الحقيقية" تجاه العالم.

النزعة نحو الاعتناق تدان بوصفها غير ثورية، محاولة تجاوز ثنائية الصراع، يُتهم صاحبها بالخيانة، النص الأدبي أصبح شبه ملزم بتكوينات ومعان محددة كي يكتسب شعريته الأدبية، بغض النظر عن قيمته، بل بالتركيز على انتمائه، ما حوله أحياناً إلى (كيتش) ناتج عن طغيان مؤسساتي وأيديولوجي.

الكتابة، والمقصود الكتابة المحترفة، تقنيات وبناء فكري ماذا لو كانت ضد الفعل الثوري؟ وأقول ثوري لا بقصدي مع مفهوم النظام - وإن كان ذلك ممكناً- بل ببساطة "لا ثوري"، ماذا لو كان النص مكتوباً من قبل "مؤيد" حسب التعبير المتداول، هل يفقد نصيته و"جماليته"؟ الجواب بحكم المنطق لا، لكن النزعة نحو تقييم ما هو غير ثوري على أساس سياسي تهيم أكثر من التقييم على أساس فني وأدبي، لتكون الثورة فعلاً مقدساً أو مفهوماً على رومانسيته عصياً على الانتهاك أو الانتقاد فنياً، بوصف "الثورة" المرجع الذي يمنح الشرعية للنص.

المقدس الثوري كزس أسماء وأعطى اعترافات لمن لا يستحقونها فنياً، وحسب منطق بيير بورديو تحولت الثورة إلى مؤسسة بل إلى قطاع متكامل ذي رأس مال رمزي ومادي.

بل تقفصت هذه الوضعية، والأهم أن هذه الضحية تمتلك الشرعية بالحضور، لا أصوات لمنتصرين، لا أصوات قادرة على تجاوز مركزية الضحية بوصفها وضعية يختارها الراوي أو الشخص أو حتى الأماكن، من هم ليسوا ضحايا هم بحكم المنطق الأرسطي منتصرون، والكتابة عن اللاضحية تعني نسيانها -الضحية-، لتسود صيغة التعاطف حين محاولة تجاوز هذه الوضعية، بوصف التعاطف لا مساواة، ونوع من التنازل بل وترسيخ لمفهوم الضحية، لتغدو الأخيرة دور رقيقاً من نوع ما، "كيف تكتب وهناك من يموت..؟" هي العبارة الأشهر التي تدل على هذه الرقابة، لتنشأ تهم التخوين والانسلاخ عن "هناك"، عن سوريا الثورة، سوريا الموت اليومي.

وضعية الضحية أنتجت نصوصاً لا ترقى لأن تكون فنية أو أدبية، لكنها تتداول بدافع التعاطف لا اللذة والحساسية الأدبية، وذلك بحكم سيرة كاتبها لا بحكم قيمتها، وهذا نابع من التعاطف واقتسام المأساة، لا من الموقف الجمالي من النص.

القدسية الثورية

هذا الجانب مرتبط بالأول، مرتبط الثورة بوصفها آلية شرعنة مقدسة، والتي تأتي أيضاً بمنطق يشابه منطق الإيمان الديني،

هذه الادعاءات أصبحت تكسب النص الأدبي الشرعية الأدبية أو تنزعها منه، وفيما يلي بعض الخصائص المرتبطة بالكتابة أو اللاكتابة السورية والتي من المفترض أنها حديثة الولادة "حوالي خمس سنوات".

شرعية الضحية

النصوص السورية الجديدة على اختلاف منصات نشرها نراها تنتصر للضحية، الوسم ووضعية المهزوم نراها حاضرة في النص بوصفها ضد المنتصر، أو بصورة أدق ضد القوي، المتمثل "بالنظام" كموتيف يتغير ويأخذ أشكالاً متعددة بوجه هذه الضحية، التي أحياناً تفرق في الرومانسية، لتري أن العالم تكالب ضدها وضد أهوائها التي هي أيضاً رومانسية، فالضحية السورية (ضمن النص) بداية تتماهى مع "الوسيط MÉDIATEUR/-الثورة" لتحقيق أهدافها، ثم تری فيه لاحقاً الاكتمال، لتتقمص(ه) - الوسيط- بعدها بوصفه النموذج ويغدو الهدف خفياً.

الضحية التي كانت في الهامش انفلتت من سيطرة المهيمن، صاحب الحقيقة الكلية، وأصبحت تروي حكاياتها، هزائمها، تعاقب الموت والخسارات التي تعززت لها لكنها لم تقدم سرديتها بعد وضعية الضحية،



اليومي والانتماء

اليومي أصبح طاغياً في الكتابة السورية، لارتباطه بالذاكرة التي تتداعى، الفقدان والمنافي جعلت التفاصيل اليومية مركزية، انهيار العالم والمفاهيم من حول الفرد جعل التفاصيل اليومية هي ساحة القتال بوصفها مهددة بالغياب، لتنشأ أقاويل كالـ"بوكوفسكيون السوريين" نسبة للشاعر الأميركي تشارلز بوكوفسكي أو مقاربات لجامعة البيت في أميركا، أفراد يصنفون أنفسهم كصعاليك وسفلة يكتبون يومياتهم أو تفاصيل حيواتهم اليومية في المنافي أو الداخل.

هذه الظاهرة مرتبطة بالشلل، عدم القدرة على التغيير، إلى جانب الاستقرار جعلت اليومي هو الطاغى بوجه المتوافر، هو ليس

خيالاً في كثير من الأحيان، بل هو الواقع، اللاتعيين المكاني والنفسي الطاغى على حيوات البعض جعل النص يتمسك بآنيته، ليكون الخط الفاصل بين ما هو أدبي/ شعري وما هو مبتذل دقيقاً، وأحياناً يصعب التمييز بين الاثنين بسبب الكم الهائل من جهة ذلك بسبب تقنية الانتشار نفسها التي جعلت منصات التواصل الاجتماعي (أحياناً الصحف) مرتعاً لهذه النصوص، لتكون الكلمة الطاغية بوصفها سمة للتقييم السلبي "هذا بوست فيسبوك وليس شعراً"، بالتالي الوسيط الرقمي فرض تقنية في التقييم أو موقفاً جمالياً نتيجة آلية وسيلة التواصل في تسجيل "اليومي" بوصف سؤال الفيسبوك الأكثر شهرة هو "بماذا تفكر الآن..؟".

كذلك الأمر مرتبط بدعاوى الانتماء، والرغبة

لدى الكثيرين لأسباب عديدة منها السياسي ومنها الفكري، بتجاوز ثنائية "ثورة/نظام" والكتابة لمجرد الكتابة، دون الانخراط أو الميل نحو أي خطاب سياسي يصنف النص تحته، أي الرغبة باللاتصنيف، لأن هذا سيؤدي حتماً إلى التحول من التقييم الأدبي الصرف إلى ذلك السياسي والعقائدي.

ضد التخيل

الخيال لم يعد العامل الحاسم في الكتابة، أو التخيل -fictionalization- وعوالمه الروائية، لتكون المرجعية الواقعية هي الطاغية، بوصف التخيل أو "الابتعاد عن المرجعية السورية" يمكن أن يتحول إلى تهمة، بحيث يحكم الواقع-الصراع على الكتابة بأن تكون ذات مرجعية واحدة، أما



على النص، والصفات التي اكتسبها البعض "كاتب-مفكر-شاعر" دون أن يحاكموا نقدياً، وهذا ما جعل الهدف من الكتابة أحياناً هو استرجار الشفقة، وذلك في سبيل التوزع ضمن القطاع "ثورة-نظام" في سبيل الربح، لسنا بصد التقييم الأخلاقي، لكن القيمة الفنية أضحت تبادلية وتكتسب عبر شروط بيروقراطية لا عبر شروط فنية، فالمعيار سياسي وليس أدبي.

غياب الانتهاك

لا تشكيك فيما "حدث" في الكتابة السورية، parody والغروتيسك لا تحضر، بوصفها تحمل أبعاداً سياسية، إعادة إنتاج البنى السابقة ومحاكاتها للتشكيك بأحقية الضحية أو أحقية المنتصر نادرة، وتقتصر على المحاولات الفردية، وهذا ما سيشكل لاحقاً مشكلة ثقافة مرتبطة بالهوية، نحن أمام جسدتين للذاكرة السورية ذوي مرجعية فنية أدبية (بعيدا عن الإعلام الذي أيضاً يشارك في بناء هذه الذاكرة)، الأول يمثل النظام وخطابه، والثاني تمثله الثورة وخطابها، الأول يشكك به دوماً، لكن الثاني، مقدس، لكن هذا لا ينفي أن الاثنين سيكونان الصورة المستقبلية عن سوريا للسوريين الذين لم يعيشوا في سوريا، فالأجيال المولودة في المنافي والمخيمات، وكلا هذين الجسدتين قائمان إما على السرد أو التخيل أو الكذب أو الوثائق التي أيضاً لا بد من التشكيك بها حتى لو كان مصدرها خطاب الثورة.

محاولات التشكيك بخطاب الثورة غائبة، لأن التدوين بحد ذاته هو تأريخ، والتشكيك به أو محاكاته بصورة ساخرة يعني التشكيك بتأريخائته، وهذا ما لا نراه إلا عبر جهود بسيطة وفردية (مقالات وتدوينات) لا بجهود مؤسساتية كجهود التكريس المثبعة من الطرفين.

لاحقاً الهويات السورية ستصنع على أساس متخيل، سردي، مقدس، لا يخضع للمحاكمة مرجعيته جسد الذاكرة الذي يكون الآن عبر النصوص والصور.

بعيداً عن التهم المتبادلة، التي أصبحت وسيلة للسخرية أو التقييم، لا يُنكر أن الخارج يحوي حرية لا متناهية في التعبير لغياب الخوف من الأذى الجسدي، لكن هذا لا يعني أن الداخل عقيم، لا يتميز عن خطاب السلطة، والمقصود أفراد لا مؤسسات، والأمر ينطبق على الخارج، لا يعني أن الكتابة من الخارج تعني "الإبداع" أو تجاوز حضور الطاغية لإنتاج الروائع، بل تسييس الكتابة في الخارج والداخل جعل مفهوم النص يخضع لعوامل غير فنية، ليكون مكان توليد النص الجغرافي هو ما يتحكم بجمايلته، لا المنتج النهائي بعيداً عن فعل الممارسة الآتي للكتابة المرتبطة بالتواجد الجسدي.

المؤسسة والترويج

هذا العامل الأهم في الكتابة في سوريا بوصفها محكومة بالنهاية بمؤسسات (لا تحدث عن المدونات والمحاولات الفردية التي تنتهي أغلبها بالاحتضان المؤسسي)، فالتبني وخصوصية السوري الآن حولته إثر الخصائص السابقة "توري-ضحية-ناج" إلى وسيلة للترويج، سلعة إنسانية يتم تبادلها لمضمونها بل لشكلها، ينسحب الأمر



**الضحية التي كانت
في الهامش انفلتت
من سيطرة المهيمن،
صاحب الحقيقة الكلية،
وأصبحت تروي حكاياتها،
هزائمها، تعاقب الموت
والخسارات التي تعرّضت
لها لكنّها لم تقدم
سرديتها بعد وضعية
الضحية**



إنتاج عوالم مغايرة فقد يعني تجاهل الموت، بل والتخوين أحياناً، لكن هذا لا ينفي وجود تقنيات التخيل في بعض النصوص السورية روائية أو قصة قصيرة، لكن إعادة إنتاج عوالم متميزة عن "الآن/هنا" وخصوصاً من قبل الكتاب المنخرطين في الصراع أصبح شبه مستحيل عدا بعض الاستثناءات.

ماذا لو أن كاتباً سورياً قرّر أن يكتب رواية خيال علمي وكانت على قيمة فنية عالية، هل سننشر؟ هل سنثقل؟ هي سيتهم صاحبها بأنه لا وطني وبأنه يتجاهل دم الأطفال؟

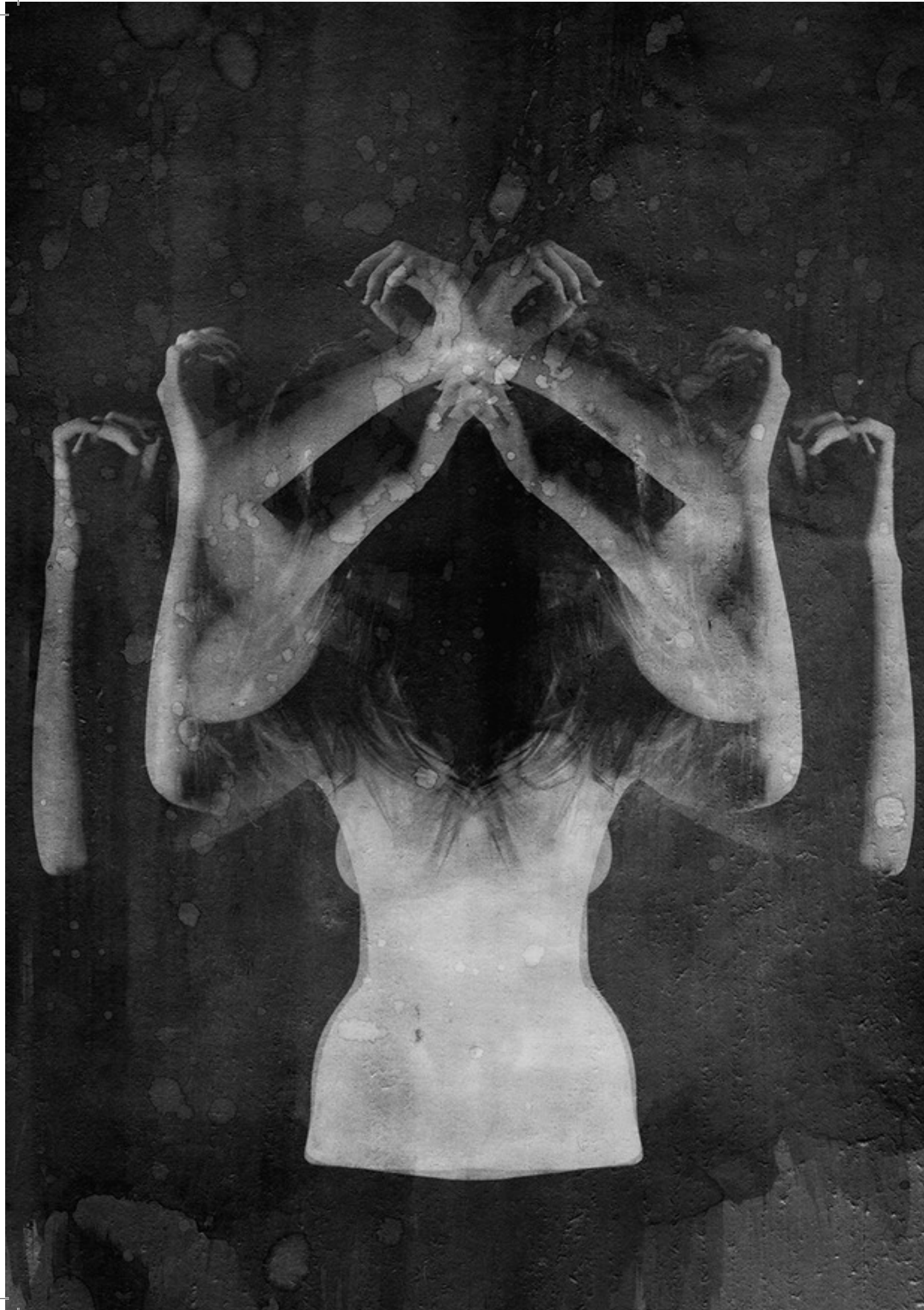
شعرية الحكاية

هذه الخاصية مرتبطة بتقنيات السرد، والتي لا تنتشر بكثرة، فالتقنية لم تعد الأساس في بناء الرواية، بل ما يهم الآن هو الحكاية، التخيل وصناعة الرواية طغت عليها الحكاية بكل رومانسياتها، بوصف أن الواقع مليء بالحكايات الصغيرة، لنرى أكوما من الحكايات التي لا تُنفى أهميتها، لكنّها لا "تُسرّد" عبر تقنية متميزة المرتبطة بصناعة الرواية أو القصة والتي من شأنها -التقنية- أن تطوّر وتشكل تراكم التجربة وتمايزها لا الحكايات التي تحويها، وهي التي تصنع الفرق بين الروائي وبين اللاروائي، بوصف الأول محترفاً فنياً والثاني يعتمد على متعة "الحكي" المرتبطة باللغة وشعريتها والحكاية ولذتها، لا الرواية كبنية متكاملة، فندخل الأشكال الأدبية، "أفدّر" أنه في أغلب الأحيان لا ينبع من المعرفة بها و"الاحتراف" في تكوين تقنيات جديدة، بل من الاستسهال والعمل على المتوافر وليد البرهة، لا البحث العميق في بنية كل نوع أدبي.

تهمة الجغرافيا

الجغرافيا وثنائية داخل/خارج أصبحت حقيقة نقدية عوضاً عن وضعية إنسانية، من يكتب في الداخل هو حكماً إما خائف أو موال، ومن يكتب من الخارج هو حكماً لا يشعر بما يحدث في الداخل، فالداخل يدّعي شعرية البقاء والنجاة "ضحية" والخارج أيضاً يدّعي شعرية النجاة "أيضاً ضحية"

كاتب من سوريا مقيم في باريس





صورة المرأة بعدسة الفوتوغرافية ليلى العلوي

إكرام عبيدي

لقد شهد مزاولة التصوير الفوتوغرافي في المغرب قفزة نوعية وتضاعدا ملموسا في السنين الأخيرة، والذي ساعد على انتشار هذه الهواية وخصوصا بين الشباب هو الكاميرات الرقمية التي سمحت بممارستها بشكل كبير، والتصوير هو أساسا ثقافة، وفن، وجمال، وأناقة، وامتهان رائع لموهبة ترقى لطبقة المثقفين في المجتمع. لكن هذه الثورة الفوتوغرافية التي برزت مع بزوغ تقنيات سهلة المراس، غير كافية في ظل غياب تاريخ واضح المعالم وانعدام الثقافة الفنية والبصرية ومؤسسات فنية مستقلة تدعم الفنانين وبالتالي يمكنها أن تكون جزءا من الخطاب الاجتماعي.

إذا جمعت بين تكوين غربي منفتح وعمق وغوص في الأصول وحب للتراث وعين فنية لاقطة للتفاصيل والخفي.

فليلى العلوي ذات الأصول المغربية الفرنسية، والتي اختطفتها أيادي الغدر الإرهابية الأتمة، درست السينما والأنثروبولوجيا في نيويورك، عملت في مجال التصوير الفوتوغرافي قبل أن تعود إلى المغرب في العام 2008 لإنتاج عملها "No pasara" هادفة من خلاله إلى تسليط الضوء على المهاجرين المغاربة إلى أوروبا في ظل تشدد دول القارة العجوز في سياسات مكافحة الهجرة. بعد ذلك، قدّمت علوي عملاً حفرها حمل عنوان "المغاربة" (The Morroccans) سعت إلى إظهار التنوع الإثني والثقافي المغربي، في مختلف مناطق المغرب، ماضية على هدي المصور الفوتوغرافي الأميركي روبرت فرانك في ألبومه "الأميركيون"، سنة 1958، ومواطنه ريتشارد أفيدون الذي اشتهر ببورتريهاته بالأبيض والأسود والمزاوجة بين التوثيقية

مع كامل الأسف، تظل الصورة المهنية هي المهيمنة في المغرب، ولا نجد سواها بأغلب المعارض، ما يجعل التباين حالة نادرة بين الأعمال المختلفة، أما جوهر الاختلاف بين ما هو فني وما هو مهني فشاسع جدا، فالصورة الصحفية تتسم بطابعها التوثيقي المهني الجاهز، أما الصورة الفنية فهي تعبير عن نظرة متفردة وعميقة وأفكار وأحلام وهواجس وأحاسيس وتطلعات ورؤى خاصة بالفنان.

وتعد ليلي العلوي التي أطفأت رصاصة إرهاب طائشة فلاش كاميرتها ببوركينا فاسو وهي في مهمة رسمية لمنظمة أممية، من المصورات الفوتوغرافيات المغربيات التي لها أسلوبها وخطها الفني المتفرد، فقد استعانت بثقافتها الغربية وأصولها الداخلية للبلد الأصل، لتؤكد أن النساء العربيات لسن سجينات الحياة الخاصة، وأن التصوير الفوتوغرافي ليس حكرا على الرجال، وأن المرأة يمكن أن تبذل في هذا المجال خاصة

وجماليات الواقعية.

ويتميز أسلوبها التصويري المتأثر بتعبيرية تركز على النظرات والابتسامات والمشاهد اليومية والسعي إلى الانفتاح على البعد الإنساني، حيث اللقاء مع الآخرين والذهاب إليهم، وتبادل المشاعر معهم، والتحول إلى شاهد على فترة زمنية من حياتهم. وترحالها الدائم بين الأمكنة، نقى الفضول الذي كبر في داخلها للتعرف إلى الآخر واكتشاف عوالمه عبر السفر واختراق حدود الجغرافيا والثقافات، من دون أحكام مسبقة تعمي البصيرة. السفر من أجل الاكتشاف، كما تعيشه ليلي بنظرة بروس، الكاتب الفرنسي المعروف في القرن 19، «ليس بحثاً عن المشاهد الجديدة، بل هو امتلاك عيون جديدة».

في معرضها الأخير "مغاربة" قبل رحيلها



أحسن صورة.
من بين أبرز الصور الفوتوغرافية لليلى العلوي في معرضها "مغاربة" لوحة "شفشاون، شمال المغرب"، والتي تظهر فيها امرأة مرتدية الزي التقليدي لشمال المغرب، وفي نفس الوقت تظهر اللوحة الجانب القوي والثائر في المرأة رغم بساطتها.
لم تتوقع ليلى العلوي أبداً في خندق ما هو جندي، كغيرها من الفنانات والمصورات، ولم تغوها أبداً قضايا الحميمة التي صارت تهيم على الفن المعاصر، كانت وجهتها إنسانية لذلك اهتمت دوماً بالقضايا الراهنة والحارقة كالحروب والتهجير، والهجرة سواء من أفريقيا باتجاه أوروبا سعياً وراء أحلام وأوهام الرخاء، أو قسراً من سوريا والعراق هرباً من الحرب الطاحنة هناك.
في معرضها "المغاربة"، كانت الراحلة

جسد المرأة أداة ومساحة للتحرير وللخلق وتأكيد شخصيتها وحضورها، كما وظفت الأزياء والحلي لأغراض عرقية، اجتماعية، ثقافية، لإبراز هويتها من خلال ممارستها الفنية، وسعت من خلال تلك التجربة إلى بناء هويتها البصرية، وعبرها هوية انتمائه بأسلوبها في التصوير المتسم بالبساطة والأصالة والخصوصية التي تكاد تختفي في عصر العولمة، مركزة على نساء من مختلف طبقات المجتمع، ومن زوايا منظورية عدة وبما يلامس دواخل الشخصيات وتبدل عالمها النفسي والمشاعري، نساء من ثقافات مختلفة. مع الإشارة إلى أنهن لسن ضحايا بل إظهارهن في كامل جمالهن، رغم ما يتعرضن له من حيف مجتمعي. فلا تعتبرهن ضحايا، وإنما نساء يحببن الحياة، جميلات مكافحات مناضلات يقهرن كل الظروف ليكن في

الغادر، تندرج الصورة الفوتوغرافية ضمن إطار الفن التعبيري المستقل، لكونها تتناول الرؤية الواقعية من زوايا متباينة، فهي مرآة تعكس محيطها بكل أمانة، كما تستخدم الصورة كلغة صامتة للحكي والسرد والمحاكاة. لقد أصبح التصوير الفوتوغرافي سمة مستحوذة على جزء لا يستهان به في الفن المعاصر، خصوصاً عندما تكون الأعمال المطروحة قد التقطت بطابع يحمل سمة التجدد والخروج عن النمط السائد وعلى قدر كبير من الثقافة والإلمام بكل نواحي المجتمع الإنساني كما هو الحال عند ليلى العلوي.
من هنا حاولت ليلى تجاوز زاوية النظر التقليدية في التصوير، وتجاوز الصورة النمطية للمرأة، وسعت لتبديل بعض التصورات المسبقة في العالم العربي، فأصبح





مذاق الدلال في كنف عائلة. أطفالهن مصدر سعادة الأمهات السوريات ومن يمنحهن القدرة على التحمل والمضي قدما، ببراءتهم وضحكاتهم وطيبتهم وضجيج الحياة والحزن في جفونهم.

لقد تمكنت ليلي العلوي من تصوير المرأة بشكل باذخ عميق غير فولكلوري، ولا غرائبي وأظن أن المرأة المغربية أو العربية، وهي تنتصب واقفة بزيها التقليدي لالتقاط الصورة لم تشعر أنها أمام أجنبية أو مصورة، وتتصلص على حميميتها، وتستغل ثقافتها وملابسها وصروحها المعمارية، وتقدم عالما غرائبيا فانتازيا لآخر، ولا أنها أمام كاميرا قد تسلب روحها حسب الوعي الجماعي الذي ما زال يعتقد أن الكاميرا تسلب أرواحهم، بل أمام فنانة مرهفة بأصول وعمق مغربيين وتقنيات ودراسة أجنبية وأفق كوني وإنساني رحب.

شاعرة وكاتبة مغربية

في معرض "ناطرين" ليلي العلوي يعني منتظرين، الذي نظم ببيروت، التقطت ليلي العلوي صورا من رحم أوجاع اللاجئين السوريين وعذاباتهم اليومية، بعيدا عن كل نمطية وعنصرية، وفي ظل الأخبار عن حالات الاغتصاب والتحرش باللاجئات السوريات التي ازدادت بشكل لافت في الآونة الأخيرة.

في معرض "ناطرين" كانت ليلي علوي بصد تقديم عمل جريء لموضوع حساس سواء تعلق الأمر بالفوص في حميمية الأشخاص أو بوضعهم السياسي والأمني المزري، فكل صورة من معرض "ناطرين" تروي قصة لا بل قصصا موجعة عن شعب ذاق الأمرين في وطنه الأم وفي الملاجئ، سيُشاهد زائر المعرض وجوهاً شاحبة، لرجال وأطفال ونساء خائفات وتائهات دون شك، على حدود الانتظار، يللمن بقايا كرامتهن ووجعهن في كل آن، يتربقن الخلاص صعبة أطفال لم يعرفوا معنى الطفولة أو

متيقنة أن جمال المرأة المغربية وقوتها في خصوصيتها وتشبهها بتراثها بشكل يضع قطيعة مع ما هو استشراقي وغرائبي ومما يخدم البعد المابعد كولونيالي؛ فالمرأة في صور ليلي العلوي، تُقدّم باعتزاز وأنفة وعنفوان، في غوص جمالي في تراثها وقصصها، وتعددية الانتماءات فيها، حيث تُقدّم علوي تراثها عن طريق بورتريهات لنساء بشكل يعكس الغنى الثقافي والهوياتي. فمعرضها كان شكلا من أشكال الحوار، الذي يسمح بإدماج الخصوصيات في البعد الكوني، وتحقيق التلاحق بين الهويات، من أجل تشييد الهوية المركبة، ويقضي مبدأ المرافقة أن نفتح الآنية على الغيرية وأن يكون الأنا وجها لوجه مع الآخر، وأن يتعايشا على الرغم من التنافر بينهما، لأن التمايز عن الآخر يقتضي منحه الاعتراف بكرامته وخصوصيته الثقافية والقبول به كآخر والتواصل معه انطلاقا من القيم الإنسانية المشتركة.

سيارة جدي الملقب بشريف روما

فيصل عبدالحسن

بالناس، ويريه أنه من قوم يبحثون عمّن غدر بهم أربعين عاماً دون أن يمسه جناح النصب والإحباط واليأس.

وإنه من قوم ما استكانوا لمغتصب، وما هجعت رؤوسهم على وسائد، وما ضمتهم أفرشة في أحضان نسائهم مادام مغتصب حقوقهم يسير في الطرقات طليق اليد واللسان، خالي البال.

وأقسم بأن لن يجمعه فراش الراحة والهناء مع امرأة حلالاً أو حراماً ويلمه معها موطن، ويهنأ له رزق حلال أو حرام، مادام من كسر قلبه وقلب أبيه حراً طليقاً.

هذا الذي أضاع مستقبل أسرة، ليست أسرة واحدة من أتبعها بل أهان فخذاً كاملاً من عشيرة بل عشيرة بكامل أفخاذها وبطونها، من شيخها إلى عبدها ومواليها من الأغراب والباحثين عن حماية.

ودابة المرء حين تسرق كأنما سرق شرف المرء، واستبيح عرضه، وما السيارة إلا دابة هذا العصر، ووسيلته في التنقل، وناقته التي لا مثيل لها بين الأصائل..

ذهب جديّ إلى إخوته، لتعريفهم بما جرى لسيارته، التي شرقت من ولده في بغداد، وذهبوا بعد ذلك جميعاً إلى شيخ العشيرة.

كانت عينا الشيخ مصابتين بالرّم، لكن ذلك لم يمنعه من إرسال موفديه إلى كافة أفخاذ العشيرة في بغداد، والقرى المحيطة بها وإلى المدن الأخرى، إلى الجنوب منها، والعمارة والناصرية، للبحث عن السارق والسيارة المسروقة.

كانت كل عشائر آل محمد، والبيضان والسودان والحرمان، وآل أزيج في الجنوب تعترف لعشيرتنا وشيخها بالكفاءة، والسرعة في مسائل تسوية قضايا الثأر، ولكن لم يجزّب أحد كفاءته في العثور على المسروقات والسارقين، وكانت قضية السيارة المسروقة اختباراً حقيقياً لإمكاناته في البحث والتقضي ومعرفة مكان اختباء الجاني. في البداية هرش شيخ العشيرة لحبته البيضاء، وعدّل من وضع الخرقعة على عينيه الرّامدتين، وركز عقاله حول رأسه، وقال:

- إن أمراً من هذا النوع لم تجزّبه العشيرة من قبل.

وتنهّد وبعد قليل أكمل:

- لو كان المسروق قطيعاً من البقر، لعرفنا كيف نتقصاه حتى نجده ونعثر على سارقه من آثار حوافره، وطريقة سرقة، ففينا من يستطيع تمييز الطريقة، ومعرفة إن كان الفاعل من المعدان أو من رجال العشائر الأخرى الموترين أو من الحضر وسكان المدن، فلكل واحد طريقته بالسرقة! وله أسلوبه الخاص في الهرب بما سرق،

"قال أبو دحية القاص لتلاميذه ذات يوم: كان اسم الذئب الذي أكل يوسف هملاج، فقال له أحدهم: ولكن الذئب لم يأكل يوسف يا مولانا بل ألقى به إخوته في البئر! فقال أبو دحية: إذن فـ"هملاج" هو اسم الذئب الذي لم يأكل يوسف!!".

(1)

ماذا يفعل الإنسان حين يعرف أنه كان مغفلاً؟ هل يضحك؟ أييكي؟ أيتغافل عمّا أصابه؟ أيمضي أيامه في لوم نفسه حتى يموت كمداء؟ لأنه لم يكن واعياً بما فيه الكفاية، ولولا ذلك ما صار مغفلاً هكذا. العديد من الاسئلة ردها أبي على نفسه، وعلى الآخرين ليخفّف على نفسه ما أصابه من خيف.

لم يستطع أن ينظر بعيني جدي، ولا بعيون إخوته، ولم يختل بزواجه في ذلك اليوم الأسود، الذي رجع فيه إلى الدار، وقرر أن يعود من جديد إلى بغداد بعد أن أبلغ إخوته، وأباه بتلك الفجيعة.

وأخبرهم أيضاً أنه لن يعود إليهم حتى يقع على من سرق سيّارة جدي ويعود بها، وسكتوا جميعاً، ولم يثنه أحد عن عزمه مخافة أن تقتله العبرة، والحسرة بين أربعة جدران إذا بقي في البيت يلوم نفسه هكذا.

عاد أبي إلى العاصمة في اليوم التالي في القطار العادي الصاعد إلى بغداد رافضاً أن يصطحب أحداً من إخوته، ورفض أن يأخذ المتاع الذي أعدته له جدتي من التمر المديوف بالدهن الحر، والدقيق وحبّة الحلوى..

كان يشعر بالاستهانة بنفسه ومتطلبات جسده بل إن إخوته أقسموا بعد ذلك أنهم سمعوه يدعو الله أن يميته، ويربّحه من هذا العالم، وروى لنا فيما بعد أن حرقه الغدر به قد أشعلت عليه ملابسه، واضطرته إلى ركوب مركب التشرّد.

فأخذ يعمل حمالاً في أسواق الشورجة ببغداد ليلاً، وفي النهار يمشي في الطرقات والدروب باحثاً عن سيارة جديّ المسروقة..

زار الكراجات ومرآب تفكيك السيارات، وزار مواقف شرطة المرور ليطلع على السيارات المقبوضة، وذهب إلى الجوامع، وراقب الوجوه عسى أن يجد طلبته، وزار قبور الأولياء والصالحين طالباً عونهم في محتنة الأليمة.

ولم يغب عنه وجهه في أسواق بغداد لم يطالعه، ويتحراه مردداً مع نفسه ليثّ الزمان يجود عليّ بمن غدرني فأعلمه ما يفعل الغدر



باحثين عن السيّارة المسروقة، وفي جيوبهم رقمها. وقد جرت كتابته في بعض الأحيان بطريقة خاطئة، وفي أحيان أخرى يصادف أن يكون حامل الورقة لا يعرف القراءة والكتابة، وفي ساعة الحاجة، وعند الاشتباه بسيّارة يكلف من كان قريباً منه من الصبيان والرجال بقراءة الرقم، ومقارنته بالرقم، الذي يحمله، ولم يكن دور هؤلاء العشرة في حقيقة الأمر سوى تبليغ الأخبار لمئات غيرهم من عائلات العشيرة المنتشرين في طول البلاد وعرضها. ويكتفي هؤلاء بتوجيه عمليات البحث التي يقوم بها أفراد العشيرة في المدينة التي يحلون بها ضيوفاً على رئيس فخذ العشيرة هناك. وبعد يومين من سفرهم بدأت النتائج تظهر أمام دار جدي الكبيرة على شكل سيارات كبيرة مخطوفة على شاكلة سيّارته المفقودة، وداخل كل سيّارة ثلاثة من رجال عشيرتنا الملتصين باليشماغ أو أكثر، وقد وضعوا فوهات مسدساتهم باتجاه رأس السائق المسكين. طالبين منه التوجه إلى دارنا لمعرفة إن كان هو السائق الذي سرقنا، وجعل عشيرتنا أضحوكة أمام العشائر الأخرى. وتهرع عائلتنا صغيرها وكبيرها لتفحص رقم السيارة ووجه السائق، والمسكين يتوسل إلى خاطفيه بأنه لم يفعل شيئاً مشيناً طوال حياته. وحالما تنتهي عمليات التدقيق برقم السيارة وصاحبها إلى نتيجة لا ترضينا يطلقون سراح صاحب السيارة مع تعويض مالي يدفعه جدي إلى صاحب السيارة لقاء ما سببه له الخطف من خسائر، وقطع أرزاق. ولكن في أغلب الاحوال تأبى كرامة السائق أن يأخذ تعويضاً مادياً عفا أصابه من ضرب بأعقاب المسدسات، والشتائم والمهانة، واتهام باطل بالسرقة، فيرفعون رؤوسهم إلى السماء طالبين من الله الانتقام لهم من عشيرتنا وشيوخها ومواليها وبطونها. وبعد شهر من ذلك العمل الدؤوب بلغ عدد السيّارات المختطفة أكثر من عشر سيّارات، ودون فائدة تذكر، وكان السائقون يتواصلون بينهم ويروون قصصاً خرافية عفا أصابهم على أيدي رجال عشيرتنا من ضروب المهانة والعنف. فصار الواحد من السائقين لا يشغل محرك سيّارته في الصباح إلا بعد أن يتأكد من وجود مسدس معبأ بالعتاد في صندوق سيّارته لرد غارات عشيرتنا وعلى لسانه شتيمة للصوص أبناء اللصوص. وخلال ذلك الشهر من الخطف والترحيل إلى دار جدي الكبيرة وقعت مصادمات عنيفة بين رجالنا، والسائقين ووقع العديد من الجرحى. وازداد دعاء المظلومين على شيخ عشيرتنا، فأصيب في اليوم الأربعين من رمدته واليوم الثلاثين من حملة خطف السيّارات بالعمى التام! ولم يعد يميز شيئاً من حوله، فاضطرت العشيرة، وبجلسة طويلة مفعمة بالصراخ والسباب والاتهامات المتبادلة بالغباء، وقلة النخوة، والشهامة وسوء التدبير، واللصوصية إلى تنحيته عن مشيخة عشيرتنا لصالح ابنه بعد أن فقد الصلاحية الشرعية لقيادة مركب أولاد عمه وعشيرته. وحسبما تنص قوانين العشائر على ضرورة توفّر السلامة البدنية

والوقت الذي يناسبه في فعل ذلك، ومن كل ذلك نعرف كيف نستدل عليه. وتنهّد من جديد وقال متمنياً لو كان ثأراً لأرسلنا من يأخذه من ابن شيخ العشيرة المطلوبة! أو أحد رجالها المهمين، تاركين الفاعل الحقيقي، لأنّ لا قيمة له أمام الشخصية التي سنقتص منها. وسيكون الثمن الذي تدفعه العشيرة المطلوبة مضاعفاً بقتل أحد وجهائها! وضرب كفاً بكف وقال: - أما البحث عن سيّارة مسروقة، وسارق حضري في شوارع البلاد وأزقتها، فهو أمر لا يستطيع فعله إلا المجانين. وهنا ابتسم وقال:

- ونحن منذ زمان بعيد والعشائر تنعتنا بالجنون والتهور والزّعونة، ومنذ اليوم الذي ستبحث فيه العشيرة عن السيّارة المسروقة سنؤكّد لهم صدق ما تقولوه عنا وحسبنا الله ونعم الوكيل! وبهذا القول الذي فاه به الشيخ، فهم أبناء عمه أن الأمر قد تقرر بالبحث عن تلك السيّارة المسروقة، مهما كانت النتائج، وفي ذات الليلة سافر عشرة من رجال العشيرة الأشداء إلى مختلف أنحاء البلاد

ساعات ضيقة، مكتفية بتحريك دلال القهوة، وإبريق الشاي المسود، وتجمع حولها بالمنكاش جمرات النار، فيصرخ بها:
- القهيوة يا ابنة الأخيار..
وبالرغم من أن جدتي تجاوزت الستين من عمرها فإنه لم يتوقف يوماً عن النداء عليها واصفاً إياها بالصبيبة الصغيرة الجميلة الخبابة.

(3)

عاد أبي إلى البيت بعد مدة تشرد دامت طويلاً، لم يسأله أحد أين كان أو ماذا فعل، وأمي التي تجللت بالسواد طيلة تلك المدة التي فارق بها أبي البيت ظهرث على وجهها الذابل ابتسامة، وبدت فرحة مشدودة إلى حلم ما، وهي تضع قدر الماء على البريمز الضخم استعداداً لتسخين الماء لاستحمام أبي.
كان جدّي في مشرقة البيت، مستمتعاً بأشعة الشمس، وببده ماكينة حلاقة يدوية قديمة، وهو يحلق لحيته، ويجعل هيئتها على شكل مثلث متساوي الساقين، متتبّعاً آخر تقليعة للحي عند الشيوخ كانت منتشرة في تلك السنة.

ارتجفت كفا جدتي، وهي ترى ابنها مقبلاً دافعاً باب الصفيح الخارجي على سعة الفتحة بملابسه القديمة المرقعة، وعليه تلك السترة العتيقة التي اشتراها من أحد أسواق بغداد للأشياء المستعملة.
وبدا عليه أنه كبر عشر سنوات.. كنت جالساً قريباً من جدي في المشرقة أسمع أصوات شهقات جدتي، وهي تحتضن أبي وتقبله.. جدي حين رأى ابنه قال ضاحكاً:
- ها هو أبوك، لا يزال فارساً صديداً كما تركنا، ولكن قبل أن تذهب لتقبيل يديه اذهب وانظر من باب الدار إلى الطريق.. هل استعداد سيارتي المسروقة أم أنه أضاف المزيد من العار لعائلتنا بتشرده طوال الشهور الماضية؟

لم أجرو على التحرك باتجاه أبي، كان يبدو لي غريباً، ولا أعرفه، ومازلت أتذكر أنني فكرت لحظتها، لو أنني كبرت مثله، وتزوجت امرأة كأمي، وتساءلت، هل أصبح مثله بهذه اللحية السوداء النامية بكثافة، وذاك الشارب الكث، والشعر الملفوف كالأسلاك الرفيعة المجدولة، وتلك الحدية الصغيرة الظاهرة بين الكتفين؟
في تلك اللحظة كرهت أن أكون بقذارته، ويأسه وحزنه وفقره الظاهر، وعدم مقدرته على التعبير عن نفسه وقت الفشل، كرهت أن أكون مثله تاركاً امرأتي وابني طيلة تلك الشهور باحثاً عن شيء يسمونه سيارة مسروقة!

ولم أكن أفهم بعد تلك المعاني الكبيرة المترددة على ألسنة الكبار، حول الشرف والعار، ونظرات الشماتة في عيون الأعداء، لا أدري كيف أخذني أبي والفرحة تطل من عينيه، وهو يرفعني إلى صدره صارخاً بفرح حقيقي:

- ابني صار كبيراً ولم أعد أستطيع حمله!
كانت أُمّي في فناء الدار، وببدها مغرفة الطعام، والحشد العظيم من أبناء عمومتي الصغار، ونساء أعمامي وأعمامي الكبار، والصغار يركضون صاخبين باتجاه القادم.

(2)

والعقلية لشيخ العشيرة، وكما جاء على لسان زاير عاتي، وبمجيء ابنه، الذي كان من الجيل الجديد، الجيل الذي يستنكف أفراداً من وضع اليشماع والعقال على الرأس، وكان يحرص على أن يفرق شعره بمشط الخشب من مفرق الرأس، ويزيته بزيت نباتي، ويرفض لبس العباءة الجوخ والصاية الإنكليزية، التي تظهر سرواله القطني الأبيض الطويل..

في بداية عهد الشيخ (الابن الميمون) أمر بتوقيف عمليات البحث الجارية عن سيرة جدي التي كلفت العشيرة خيرة رجالها توقيفاً في أقسام الشرطة، والمستشفيات.

وطلب طي صفحة الماضي المخجل، والاعتماد على شرطة المرور للبحث عمّا ضاع منهم، وأخبر جدّي لتلطيف وقع الأمر الجديد عليه بأنهم على استعداد لجمع المال اللازم من أفراد العشيرة لشراء سيارة تماثل المسروقة، وإعطائها لجدي، وإنهاء هذا الموضوع الدامي، الذي لُخ سمعة العشيرة بارداً النفوت وجزّ رجالنا إلى أسوأ العواقب.
فنظر جدّي إليه باحتقار شديد، وفي ذهنه أنه شاب ناعم أفسدته المدارس، وعلمته تمشيط شعره بالزيت، مثلما تفعل البنات، وأطرق الشيخ السابق الذي صار ضريباً، ولا حول له ولا رأي في مجلس العشيرة، وقال جدّي بصوته الجهوري ليسمعه الجميع:

- إنه ليس بحاجة لجمع الصدقات من أولاد عمه وعشيرته، ولو كان الحادث قضاءً وقدرًا لاشتري بدلاً من السيارة سيارتين، دون أن يحك له أحد لحيته أو يستشيرهم في شيء، لكنهم الآن في موقع المهانين المعتدى عليهم، وسيشجع خنوعهم العشائر الباقية على هضم حقوقهم، والاستهانة بهم إلى حدّ تلفيق النكات والمفارقات الضاحكة بحق وجهائهم وكبرائهم.

وترك المجلس العشائري المنعقد في أوج أزمته بين مؤيد له ومؤيد لشيخ العشيرة الجديد، وخرج دون أن يلقي بتحية الوداع على أهله وأولاد عمه، ولكن الشيخ الجديد لمس شعر رأسه المفروق من الوسط بكتلتا كفيه وضحك بعد انصراف جدي وقال:

- يريد عمنا يحفظه الله أن نبقي بعقولنا القديمة، وهو لا يعرف أن الزمن تطور، وأصبحنا طوال الفترة الماضية في أفواه الناس من جراء فرط حقننا أضحوكة لا تنتهي.

وبقي جدي في تلك الليلة يلف لفافات التبغ ويحرقها مالناً صدره بذلك الدخان الأزرق، الذي يتصاعد بعد ذلك خارجاً من فمه، وأنفه على شكل سحببات من الغيظ المنطفئ، وجدّي لا تتوقف عن إلقاء الفطال، في الكانون، لغرض زيادة النار في الموقد لتسخين القهوة والشاي بسرعة أكبر، لمجاراة ذلك الغضب الساحق، الذي يموج به صدر جدّي.

وكان بين الحين والآخر يتحدث إلى نفسه بصوت عال، كأنما لا يزال ذلك الاجتماع العشائري منعقدًا، وهو يصل فيه ويجول مثل الفرس الرهوان، وحين يلتفت ولا يرى غير زوجته بحزنها الأبدي، وانعقاد حاجبيه، كأنما هي على وشك البكاء لا تتكلم، ولا تعلّق بكلمة أثناء

شعرت بقلب أبي ينبض قريباً من قلبي عندما رفعني عن الأرض بصعوبة، واحتضني، وفي تلك اللحظة الضاجة بالحنين غفرت له كل شيء، وتمنيت أن أكون مثل جدتي، التي لم تخف فرحتها، واشترت بما أذخرت من مال عجلاً سميناً.

وقدم جدي خروفين من خرافه التي يرفع بها أحد أولاد عمي في مزابل المدينة، وأطراف المزارع، ووجه جدي الدعوات إلى كل أفراد عشيرتنا، والجيران واستثنى شيخ العشيرة، قائلاً لمن سألته عن السبب في عدم دعوته للشيخ أن الذي يفرق شعره بالمشط من الوسط، كما تفعل الصبيات، ويدهن شعره بالزيت لا يحق له الجلوس مع الرجال!

وذهبت مقولة جدي بحق الشيخ إلى كل بطون العشائر وبيوتها، وتناقلها الأفراد، كما يفعلون مع الشعر الشعبي الجيد، وقد ساهمت هذه الكلمات، التي قالها جدي بالقضاء تماماً على مستقبل ذلك الشيخ بين العشائر، وصار أضحوكة، ولم يحترم كلمته أحد بعد ذلك، ونظر إليه شيوخ العشائر حين التقوا به أثناء عقد الفصول والحشوم* والأفراح والمعازي نظرهم إلى مدّ، وبدعة من تلك البدع التي يبتلي بها الله العشائر بين وقت وآخر، ليجذب إيمانهم وصرهم، وتمسكهم بدينهم الحنيف، وأعرافهم العشائرية.

وأقسم بعضهم على عدم مدّ أيديهم لمصافحته إلا في وقت الضرورة القصوى، وإذا فعلوا ذلك عمدوا بعد ذلك إلى غسل اليد التي صافحته أربعين مرة، لمسح نجاسته، والتي أشاعوا أنها تبطل الصلاة!

(4)

ظهر أبي في ذلك الاحتفال الكبير، الذي أقامه جدي بمناسبة رجوعه إلى البيت بعد تشرده الطويل بثياب بيض جديدة، وعقال أسود رفيع ويشماغ أحمر، بوجه حليق ذابل تبرز منه عظام الفكين، كأنما عانى طويلاً من جوع وحرمان مريرين.

لن أنسى شكله ذاك أبداً، وكثيراً ما جاءني في عالم النوم، كملاك أبيض له أجنحة كثيرة، وهو على تلك الصورة، التي طلّ بها على جمع المدعوين في ذلك اليوم البعيد.

وفي تلك الليلة التي ما زالت أصدأها في رأسي غثى الموهوبون بالغناء من عشيرتنا أغنيات جنوبنا الحزينة عن الفراق، وحكوا في إحداها عن مفاخر جدي، الذي سافر إلى روما مع محمد العربي، أكبر إقطاعي جنوب العراق في العهد الملكي، واستطاع أن يصرع مصارع روما في "المصارعة الزيتية"، والتي كان يُغمر فيها المتصارعون أجسادهم وملابسهم بالزيت، والفائز بالبطولة يُلقب بـ"باش بهيلوان"، لكن جدي لم يلقب بهذا اللقب، لأنه بعد فوزه الكبير ذاك، كافأه بثلاث نساء متبرعات، ليقتضي ليلته معهن، حسب تقاليد أهل ذلك الزمان، لكنه رفض اصطحابهن إلى غرفته بالفندق ورعاً وخوفاً من الله، ومن ذلك اليوم سُمّي بين أفراد العشيرة بشريف روما.

وحكت الأغنية عن اللقاء الذي يمتد في الزمن للحظة واحدة فقط في فورة الحياة وديمومتها، وعن جمال نساتنا وألحاظهن القاتلة،

وإخلاصهن العبودي في تنفيذ وعودهن لأحبائهن، وعن حماية العشيرة للدخيل، وعدم خوفنا من الموت، ومداعبتنا لأهدابه كل يوم من أيام حياتنا..

كانت أمي مسرورة بذلك الاحتفال بعودة زوجها، وقد لبست أجمل ثيابها، وغسلت شعرها من الحناء، وعظرت ثيابها بالبخور، ورأيت لأول مرة بعد غياب أبي شبح ابتسامة مستدقة على شفتيها.

وفي هذه الأثناء ضبّطت جدتي ابن عمي مرهون، الذي كان أكثر شيطنة من جميع أبناء أعمامي قاطبة، أثناء نقل طعام الدعوة إلى المدعوين، وقد كان جالساً فوق سور البيت، قريباً من البوابة التي يمر منها الرجال، وهم يحملون على رؤوسهم صحاف الطعام المعدنية الواسعة، فيعمد إلى سرقة قطع اللحم الكبيرة من فوق تل الأرز، ويضعها في قدر وضعه في حوضه دون أن يشعر به أحد.

وبعد أن يمتلئ قدره يفرغه في أحضان مجموعة من أطفال المدينة من أصحابه، وقفوا بعيداً عن مكان الاحتفال متظاهرين بعدم الاهتمام بما يجري، لكنهم يزدردون بأكفهم غير المغسولة، ما غنموه من قدر مرهون من اللحم بفضاظلة تشبه ما يفعله جيراننا المعدان في الولائم.

أمسكت به جدتي، وهو يسرق أكبر قطعة لحم، وحاول أن يفلت من قبضتها الحديدية فوق السور، وبيده قدر المسروقات، ولشدة ارتباكها وقع من فوق السور فوق رأس أحد أولئك الأوغاد الصغار، فشج القدر رأس الصبي، وأخذ الدم يسيل من رأسه.

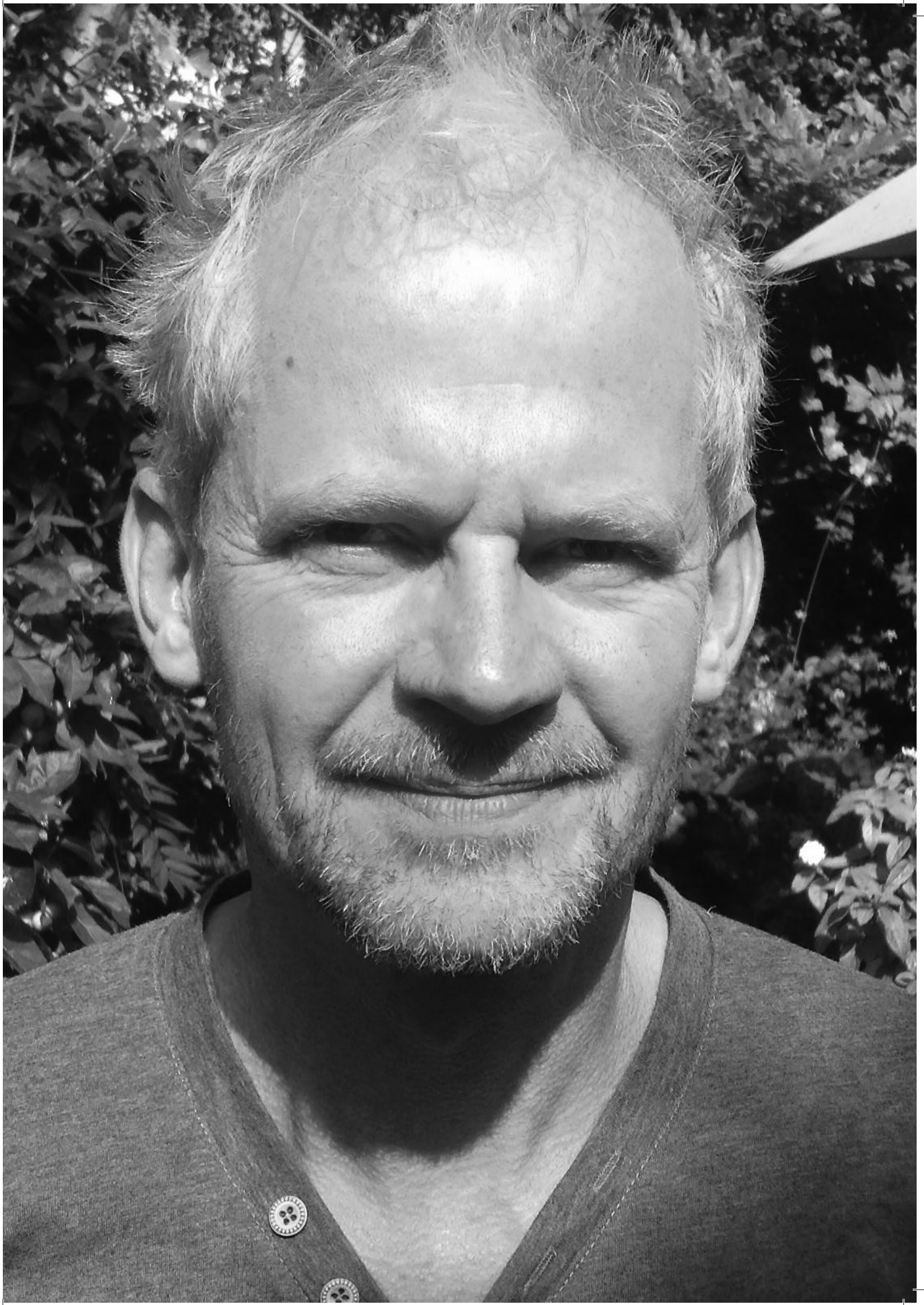
كان منظر الصبي وهو مشجوج الرأس، والدّم يسيل على ثوبه القديم يذيب أكثر القلوب قسوة، وفي حقيقة الأمر أن ذلك الصبي لم يحصل على شيء من الطعام في ذلك اليوم. فحنّ قلب جدتي عليه واصطحبته إلى داخل الدار، وغسلت جرحه من الدم، وأحرقته قطعة قماش، وأطفأتها ووضعت ذلك الرماد على جرحه، فتوقف سيل الدم، وأمرت له بطعام يحتوي على أكبر قدر من قطع اللحم.

وما زلت حتى هذه اللحظة وأنا أرى ذلك الصغير يزدرد قطع اللحم من دون مضغ، والدموع تسيل من عينيه من ألم جرح رأسه، ومخاطه يسيل من أنفه مختلطاً بخيط متقطع من الماء والدّم، مقرصاً، كالمتمسول في باحة الدار، ورؤوس العشرات من أوغاد المدينة الصغار، الذين كانوا يحاولون تسلق سور بيتنا لرؤية ما جرى لصاحبهم الذي شج رأسه.

وحين رأوا الحال التي صار عليها، أخذوا يطلقون صيحات الحسد، والتمني على الله أن يحلّوا محله، حتى لو كلفهم ذلك قطع رؤوسهم، وليس شجها فقط، وأحدهم صرخ: هنينا لك يا عم باللحمة الهنيئة، ويا لبيتنا كنا معك مولاي.. ألف عافية.

* كاتب من العراق مقيم في المغرب

** الفصول والحشوم: مفردتها فصل وحشم، وهو المال المقدم من قبيلة إلى أخرى دية عن مقتول أو تعويضاً عن خسارة



يان ياب دو راوتر الاستشراق والإسلاموفوبيا

يعتقد أن مستقبل الإسلام في أوروبا وليس في العالم العربي والإسلامي، ويبرر ادعائه بأن العالم أصبح غير قادر على استيعاب الإسلام التقليدي، وإنما نسخة ملطفة، متحضرة وديمقراطية منه، هي تلك التي ظهرت وترعرعت في الغرب وتشبعت بمبادئ الديمقراطية والحرية والتعدد.

هو المستعرب يان ياب دي راوتر، أستاذ جامعي بجامعة تولبرغ الهولندية بقسم الدراسات الإسلامية والشرقية. وهو مستعرب، عرف بحبه الشديد للغة العربية، حتى أطلق عليه اسم "عاشق العربية"، ولد عام 1959 في مدينة دوردرخت الهولندية، ودرس وعاش فترة في عدد من الدول العربية، من بينها مصر وسوريا وتونس. من مؤلفاته "الجدل الإسلامي"، و"التطور اللغوي في مغرب القرن الواحد والعشرين"، و"تطور اللسانيات بين الشبان المغاربة"، كما له العديد من البحوث والدراسات التي تهتم باللغة والدين الإسلامي، ويكتب مقالات رأي أسبوعية في الصحف الهولندية، ويدعى بانتظام للبرامج التلفزيونية والحوارية كخبير في الشأن العربي والإسلامي. ورغم الأزمة الإنسانية الحالية، وتردي الوضع الراهن، إلا أن دي راوتر يرى أن على العالم الغربي ألا يتدخل في صراعات منطقة الشرق الأوسط، وعلى الأطراف المتقاتلة، أن تتقاتل إلى أن تصل بمفردها إلى ضرورة الحوار، مستشهدا بحالات مشابهة في التاريخ الإنساني. كما يعتقد أن الاستشراق يتضمن نوعا من الإسلاموفوبيا بالضرورة، وأن أي مستشرق، بالمعنى الاصطلاحي التقليدي، إنما يرفع من درجة الخوف من الإسلام، شاء أم أبى.

هذه الأفكار وغيرها يفصح عنها راوتر في هذا الحوار.

قلم التحرير

كيف ترى الاستشراق راونا كمؤسسة أكاديمية أو جهاز معرفة وسيطرة؟ قضايا العالم العربي؟

راوتر: الباحثون الأوروبيون الذين يرفضون الاعتراف بأن أوروبا لم تعد كما كانت، ولم تعد القوة السائدة أو المسيطرة الوحيدة، يعيشون خارج الحقيقة، وبعضهم لا يزال يملك نفس النظرة الراديكالية، لكنهم أقلية. الباحثون عموما يعون أن أوروبا تغيرت، لكن السياسيين لا يزالون يعيشون وهم أوروبا العظمى، أوروبا التي تقود العالم، وتنيره وتعلمه كيف يعيش.

ما دور الباحثين في هذه الحالة؟ لماذا لا ينصحون السياسيين؟ من يردم الفجوة بين الموقف السياسي وموقف النخبة المثقفة؟

راوتر: الباحثون لم يجدوا صعوبة في التخلي عن هذه الفكرة لأنهم أكثر واقعية. لأنهم يتابعون السيورة التاريخية للوجود، ويعرفون أن العالم يتغير، لكن السياسيين يجدون صعوبة بحكم تعودهم على وضعية القوي وسايكولوجيته. والآن يرون كلا من أميركا وروسيا، والصين وتركيا ينافسون ويتقدمون. أردوغان وحده مصدر إزعاج لأوروبا، لأنه لا يوليها أي أهمية. أوروبا تجد صعوبة في قبول ذلك. وهذا هو الفرق. لكن الباحثين الجيدين يعترفون بالحقيقة، ويتعايشون معها فكريا وأدبيا.

راوتر: الاستشراق كمصطلح لم يعد يتطابق مع الباحثين في مواضيع الإسلام والثقافة العربية والسياسة في الشرق الأوسط، ولم يعد يعني ما عناه في الماضي. المستشرقون في القرن التاسع عشر، كانوا يسافرون إلى الشرق الأوسط ويقدمون شروحات وتفسيرات لما يحدث هناك من وجهة نظر غربية. هذه كانت روح القرن التاسع عشر عندما كانت أوروبا أكبر قوة في العالم، وبها قوتان عظيمتان، هما إنكلترا وفرنسا، وكانت وجهة نظرنا هي السائدة. في تلك الحقبة، كنا نعتبر الشرقيين أطفالا ونحن نقدّم لهم العلم والمعرفة والمساعدة، ونعتبر ثقافتنا الأفضل. الآن اختلف الأمر، رغم أنه ما زال هناك باحثون لديهم نفس النظرة الفوقية، لكن أكثر الباحثين يعرفون اليوم أن أوروبا فقدت بريقها، وأنوارها، خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية. هناك الآن قوى صاعدة كثيرة: روسيا، الصين.. وأوروبا، لا تزال قوة اقتصادية وازنة، لكنها ليست القوة الوحيدة، نرى صعود روسيا، والصين، والبرازيل، والهند.

أوروبا تغيرت

من الواضح أن تراجع مكانة أوروبا كقوة عظمى على مواقفها من



هل تنصحن السياسيين، هل تلعبون عمليا هذا الدور؟

راوتر: نعم طبعاً. الأمر يتوقف على نوعية السياسيين، يسار أم يمين. اليسار يستعين بمواقف النخبة المثقفة ويحاول أن يستدل برأيها، لكن الشعبويين مثل فيلدرز في هولندا ولوبان في فرنسا، هؤلاء لا يزالون يرون أن ثقافتهم الأفضل، ومجتمعهم أرقى، وتاريخهم أثري، ويحاولون التدليل على أن الثقافة الإسلامية متخلفة. لكن السياسة العالمية تحدها أميركا وروسيا، وليس أوروبا.

هل يساهم الاستشراق كمؤسسة في تأجيج الإسلاموفوبيا أم في تقليصها؟

راوتر: الاستشراق في أصله يعبر عن وجهة نظر معينة من الثقافة الشرقية الشاملة، وليس فقط الإسلام، أو الدين، بل الثقافة والتقاليد، ومختلف جوانب الحياة. إلا أن الإسلاموفوبيا ترتبط بالدين فقط. ويمكن القول إلى حد ما إن الاستشراق يتضمن شيئا من الإسلاموفوبيا لكنه لا يتساوى معها، بل هناك درجة من الإسلاموفوبيا داخله. الاستشراق، وإن أصبح اليوم تهمة، إلا أنه لا يصل إلى حد تحفيز الإسلاموفوبيا، التي هي رفض تام للإسلام. الاستشراق يتضمن رفضاً بالبداهة، لكنه ليس رفضاً متطرفاً.

أحد أبرز المستشرقين الغربيين، وأولهم، هو سنوب هرخونيا، من لايدن الهولندية، سافر إلى الجزيرة العربية، وأقام هناك في القرن 19، وكتب بشكل سلمي جدا عن الإسلام، رغم أنه اعتنق الإسلام، وكتب

أيضا بإعجاب عنه. وهذا يختلف عن الإسلاموفوبيا التي هي كره حقيقي للإسلام ورفض تام له. لكن بالتأكيد هناك في تاريخ الاستشراق بوادر إسلاموفوبيا. الاستشراق لا ينطبق عليّ، مثلاً، بالمعنى القديم، فأنا مستعرب، لكن عقلية الاستشراق، بالمفهوم التقليدي له، ليست لديّ، وهي عقلية يحاول المستعربون اليوم الفكك منها. عندما أتحدث عن الإسلام في الإعلام، أحاول دائما أن أمسك العصا من الوسط. لا أنظر، هذه طريقة هولندية. أحاول أن أظهر كل الجوانب من منظورات مختلفة، السلبية والإيجابية. فيما يتعلق بالإسلام أظهر كم هو دين جميل، أظهر الإسلام المدافع عن المرأة والمثليين، لكن في المقابل أظهر أيضا إسلام داعش، والإسلام السلفي، وغيره.

نقد الإسلام

لماذا تمسك العصا من الوسط؟

راوتر: لأننا نعيش في نظام ديمقراطي والديمقراطية الحقيقية ليست في النتائج والاستخلاصات لكن في الجدل والخلاف، والنقاش، هذا ما نفعله داخل نظام ديمقراطي. الجدل ثم الجدل حد الاختلاف، والاحتداد، والصراع، لكن دائما من دون عنف. هذا ما يميز الديمقراطية عن باقي الأنظمة، فطالما نحن نتكلم لا نتقاتل، ولا نبحت عن نتائج أو نهايات، نحن نتناقش لغرض النقاش في حد ذاته، بالطبع في النهاية لا بد من أن نتخذ بعض القرارات من قبل الحكومة، لكن غرض النقاش هو أن لا نتحارب أو نصل إلى العنف، الجميع لديه حق،

مرت على هولندا من 2000 إلى 2010 أربع حكومات، وانتخابات، وحكومات تسقط. الديمقراطية فوضى داخل قوانين معينة وحدود واضحة، هذا طبيعي، وهذا يستوجب النضج، وهو صعب. لكن في مصر، التي تعتبر من أهم دول المنطقة، جاءت الانتخابات بمرسي، بشكل ديمقراطي، لكنه قال: أنا رئيس بـ51 بالمئة انتخابوني، ونسي أن 49 بالمئة لم يفعلوا، كان رئيسا للإخوان وليس لمصر كلها، وطالب بأسلمة البلاد.

هل فشل الربيع العربي، حسب رأيك؟

راوتر: في مصر نعم، في ليبيا فوضى، في تونس نجح. لكن المؤكد أن روح الديمقراطية خرجت من عنق الزجاجة ولا تزال موجودة رغم أننا تقريبا لا نشعر بوجودها.

الشباب في المنطقة ينشطون، وسيسمعون صوته، في لبنان، وفي تركيا أيضا. هناك حرب حقيقية خفية بين الشباب الذي يطمح إلى الديمقراطية والشباب المتطرف، وهذه الحرب مستمرة وإن كانت لا تتخذ الأشكال العادية للحرب، وستنتهي بالتأكيد إلى نتيجة ما، غير أن المؤكد أن روح الحرية والديمقراطية غادرت الزجاجة وتجوب المنطقة الآن.

سيحدث شيء في مصر لكن خلال 10 سنوات على الأقل. أنظري إلى الثورة الفرنسية مثلا، نجحت وكل شيء تغير، ثم اندلعت فوضى، وحرب وإرهاب، ثم نابليون وعودة إلى الملكية، وبعد سبعين سنة استقرت الأمور ونجحت الثورة، لأن الروح غادرت الزجاجة، وهذا ما حدث في المنطقة العربية.

والجميع مهم، والجميع يشارك، النتائج ليست مهمة، وهذا ينطبق أيضا على المسلمين في أوروبا، على اختلاف وجهات نظرهم، الجميع لهم الحق في التعبير عن آرائهم. الجدل في هولندا متطرف، الشعبويون التابعون لفيلدرز متطرفون جدا، السلفيون أيضا. دوري كمثقف، أن أوازن وأن أقف في وسطهم رافعا داعيا إلى النقاش. الديمقراطية الحقيقة لا تأتي بحل، بل بحلول، ولا تصل إلى نتيجة، بل نتائج، جميعها صحيح، وجميعها نسبي.

لكن مسك العصا من الوسط ليس موقفا، ألا تحتاج بعض القضايا موقفا واضحا، وانحيازاً لخيار معين؟ أو بمعنى آخر، هل ترى أنه على المثقف أن ينأى بنفسه عن هذا الجدل السياسي، أم يجب أن يكون طرفاً فيه؟

راوتر: أتحدث عن نفسي هنا، ولا أعرف إن كان هذا ينطبق على الآخرين، لكن زملائي من المستعربين مثلا، بعضهم ينحاز إلى الإسلام بشكل مبالغ فيه ولا يرغب في رؤية الجوانب السلبية، وهناك من يتطرف إلى الجهة الأخرى مثل يانيس هانسن، (مستعرب هولندي عرف بمعاداته للإسلام)، في اعتقادي، لا بد أن نجرؤ على نقد الإسلام.

الربيع العربي

هل فهم الاستشراق ما يسمى الربيع العربي وساعد على جعل الغرب يفهمه أم لا؟

راوتر: في بداية سنة 2011، اتصل بي راديو بلجيكي وقال هناك مشاكل في تونس ما رأيك؟ قلت لا شيء، قليل من الشغب، أو المظاهرات، سيأخذون القليل من الخبز من الحكومة وينتهي الأمر، لكن بعد أسبوع سقط بن علي وهرب. في الحقيقة ألوم نفسي إلى اليوم، لأنني لم أر الأمر على حقيقته. رغم أنني طوال سنوات كنت أزور مصر وأستغرب لماذا لا ينهضون؟ لماذا يقبلون هذا الوضع؟ والإجابة كانت مثلا إنهم لا يجراؤن أو تعودوا، لكن في النهاية فعلوها وثاروا.

كيف تقيم مسار الثورة؟

راوتر: في مصر الوضع أسوأ، تحت مبارك كان هناك حد أدنى من الحرية، الآن الوضع أسوأ بكثير.

في تونس الأمور أفضل، الثورة نجحت إلى حد ما، نعم هناك مشاكل، وانقسام وجدل وخلاف، لكن هذا عادي، هذا ما يدعى ديمقراطية،

شرق/غرب

حوار الشرق والغرب، كيف يبدو لك الآن؟

راوتر: حوار الثقافات والأديان مهم جدا وأنا أشجعه في كل أشكاله، لكن الصور السلبية عن الإسلام موجودة بقوة في أوروبا وأثرت على حوار الشرق والغرب. هناك مجهودات صغيرة لجمعيات إسلامية، ومنظمات شبابية ولجان صغيرة أحيانا مختلطة الديانات، وتضم اليهود حتى. وهناك حوار، على مستوى المؤسسات والأكاديميات، وفي جامعة لا يدين هناك ندوات وحوارات ونقاشات. ويدعون المفتي في رسالة من دون إجابة.

ماذا تقدم هذه اللقاءات، والندوات، هل تغير من بعض المواقف الغربية تجاه العرب مثلا؟

أنا مستعرب، لكن عقلية الاستشراق، بالمفهوم التقليدي له، ليست لدي، وهي عقلية يحاول المستعربون اليوم الفكك منها. عندما أتحدث عن الإسلام في الإعلام، أحاول دائما أن أمسك العصا من الوسط



هل لأنه يحمي مصالح وحدود إسرائيل؟

راوتر: مصلحة إسرائيل أن يدوم القتال إلى الأبد في سوريا، وكلما امتدت هذه الحرب أكثر استفادت منها إسرائيل أكثر. نعم الغرب يحمي بشار لأنه يدافع عن مصالح إسرائيل، هذا صحيح إلى حد ما. لأنه في وقت ما قبل الحرب لم يكن لبشار أي مشاكل مع إسرائيل، حافظ على مصالحها. فالإجابة نعم.

استقبل الغرب اللاجئين، لكن هل كان هناك بدائل، مثلاً مساعدتهم على البقاء هناك وحمايتهم؟ هناك 4 ملايين سوري يعيشون في تركيا ولبنان وقرابة مليون في أوروبا، ألم يكن من الممكن تفادي هذا؟

راوتر: الآن أوروبا تساعد على البقاء هناك لكن أوروبا ليست قادرة على السيطرة على كل شيء. نطالب أوروبا بأكثر مما هو في وسعها، ونكلفها بدور لم تعد قادرة عليه. نعود الآن إلى موضوع أوروبا التي لم تصبح ما هي عليه. ترين. هذا هو التفكير الذي تحدثنا عنه سابقاً. أوروبا باختصار عاجزة عن حل مشكل اللاجئين. لأنها لم تعد تلك القوة السابقة.

هناك أصوات كثيرة تطرح حلولاً مختلفة، لكن أوروبا ليس بوسعها فعل الكثير. تركيا تلعب دوراً ثنائياً. تفتح الحدود وتتركهم يمرون، واليونان دراما في حد ذاتها.

يعتقد بعض السوريين أن الغرب خانهم وأنه جعلهم طعماً للرب الروسي. ما تعليقك؟

راوتر: لا أعرف، وما هي مسؤولية السوريين؟
الجديد: من تقصد بالسوريين بشار الأسد، أم داعش؟

راوتر: إذا كانوا يقولون إن ما يحدث في سوريا هو لعبة تلعبها القوى الكبيرة، فأين مسؤوليةهم هم؟ لكن دعيني مع ذلك أقول لك إن هذا صحيح أيضاً إلى حد ما. كل صراع في العالم هو لعبة قوى سياسية عالمية. الصومال، البلقان روسيا أميركا، دائماً هناك معركة وهناك من يديرها لمصلحة كذا أو كذا. لكن لا يجب أن نرمي كل شيء على هذه النقطة. بشار الأسد الذي تجلس عائلته في الحكم منذ 40 سنة هو السبب الأول في الأزمة بسوريا. هو من خلق الاضطهاد والقهر.

الصراع في الشرق

تحت حماية غربية، أليس كذلك؟ من يحمي

راوتر: كارن أرمسترونغ مثلاً، تحاول أن تخرج عن مركزية أوروبا وتنظر إلى المرأة في الإسلام بطريقة محايدة، وأيضاً من داخل العالم العربي نفسه هناك مبادرات لناشطات حقوقيات مثل منى الطحاوي، يغيرن نظرة العرب عن المرأة، التغيير لا نقوم به نحن في أوروبا، بل يأتي من هناك. ليست مهمة أوروبا أن تصنع أفكارها عن العرب، النظرة تأتي من الداخل ونحن نعكسها. الطحاوي مثلاً تقوم بدور مهم. قلت دائماً إن التغيير يأتي من هناك؟ لكن لديّ مشكل في هذا الطرح أيضاً: أنا مع الديمقراطية وأعرف أن واحداً من مشاكل العالم الإسلامي أنه لا يوجد تفريق بين الدين والدولة، ليس في مصر وليس في دول كثيرة والدين يتّصف بكونه غير متسامح، سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو الإسلام أو اليهودية، الدين عموماً متعصب، فإذا لم نفصل الدين عن الدولة نحصل على دولة متعصبة، هذا باختصار. المشكل أنه إذا تلقينا المفاهيم من الداخل فإنها تكون مشبعة بدينية ما.

لكن هذه ديمقراطية غربية؟ فصل الدين عن الدولة، هناك من يرفض النموذج الغربي، أو الإملاء الغربي لمفهومه للديمقراطية.

راوتر: وما الفرق إن كانت أوروبية أو إفريقية، هذا منتج فكري وتوجه يفيد الإنسانية كلها، ولا يجب أن يصنف على أنه الوضع السوري.

النخب الغربية والمأساة السورية

لماذا لا نسمع صوت النخبة المثقفة الغربية من الثورة السورية؟

راوتر: ليس صحيحاً أنهم لا يقولون شيئاً، أعتقد أن الدعم الذي يحصل عليه بشار الأسد من روسيا وأميركا وأوروبا خطأ كبير. بشار مسؤول عن النصف مليون قتيل. وأغلب أصدقائي من السوريين يسألونني نفس السؤال: لماذا تقاتلون داعش المسؤولة عن أربعة آلاف قتيل فقط، وتتركون بشار المسؤول عن نصف مليون؟ طبعاً التقديرات والظروف السياسية هي التي تتحكم في المواقف، لأن الغرب خائف من الإسلام خصوصاً إسلام داعش، وإذا اضطروا للاختيار بين داعش وبشار للحكم في دمشق سيختارون بشار.

هل الخيارات هي إما داعش أو بشار؟

راوتر: نعم للأسف.



قلت دائماً إن التغيير يأتي من هناك؟ لكن لديّ مشكل في هذا الطرح أيضاً: أنا مع الديمقراطية وأعرف أن واحداً من مشاكل العالم الإسلامي أنه لا يوجد تفريق بين الدين والدولة





أيضا لم ينجح التدخل الغربي. رأيي أن تنسحب القوى الغربية من أي تدخل في المنطقة وتترك أمر أهل المنطقة بين أيديهم.

الدكتاتوريات؟

راوتر: ليس صحيحا. التسليم بأن أوروبا لم تعد قوة مركزية مهمة، يعني أيضا أنها ليست مسؤولة عن الدكتاتوريات في سوريا والعراق ومصر وغيرها.

هم المسؤولون عن الفوضى، الدكتاتوريات. وأنا في الحقيقة أغضب من الادعاء بأننا أوجدنا هذه الدكتاتوريات وحميناها. هذا ادعاء سهل للتهرب من المسؤولية. قمنا مرة واحدة بإسقاط دكتاتور هو صدام حسين، ماذا حدث؟ هل كان الشعب العراقي سعيدا بذلك؟ ربما قليلا، لأنه تخلص من صدام، لكنه حقلنا مسؤولية الفوضى والانقسام والمعارك والحرب، والطائفية التي نتجت عن ذلك؟ إذا أسقطنا الدكتاتور نلام، وإذا لم نزل نلام. ماذا يجب أن نفعل؟ الحل هو أن تحل المنطقة بنفسها مشاكلها.

الجديد: تقصد أن تتقاتل المنطقة إلى ما لا نهاية؟

راوتر: لا طبعاً أقصد أن تجلس الأطراف المختلفة وتحاور. الحل هو الحوار.

لا توجد ثقافة حوار. إضافة إلى أن الأيدي الخفية التي تعطل الحوار كثيرة، ومنها أيادي الغرب، عن أي حوار نتحدث والبحث والدعم يغطي المنطقة؟

راوتر: الحوار ممكن وضروري. عندما تفهم الأطراف أن لا أحد سيبقى، سيكتشفون أهمية الحوار. خذي لبنان. الحرب امتدت به 15 سنة، مسيحيون، شيعة، وطوائف تتحارب لمدة 15 سنة. في آخر المطاف اكتشفوا أن لا أحد سيخرج كاسبا من هذه الحرب وجلسوا إلى طاولة الحوار، والآن هناك توازن معين. في أوروبا، في القرن 17، حرب على مدى 30 عاما في ألمانيا والسويد، بين الكاثوليك والبروتستانت، في آخر الأمر، بعد 25 سنة من القتال والحرب مات 20 بالمئة من الشعب الألماني، ولا أحد كان قادر على أن ينتصر نصرا حاسما ونهائيا، فقرروا الحوار.

يعني أنت تقول نتركهم يتقاتلون إلى أن يصلوا إلى التسليم بضرورة الحوار، أن يموت مليون أو مليونان ليس مشكلا؟

راوتر: لا. لا أقول هذا. أقول يجب أن يجلسوا اليوم للحوار. الآن. لكنهم لا يفعلون، لا يريدون، يظنون أن الفوز ممكن، وبالتالي يصرون عليه. والحقيقة أمام هذا الإصرار لا أوروبا ولا روسيا ولا أي قوة قادرة على إقناعهم بأن لا أحد يفوز في الحرب، أوروبا جربت مع أفغانستان، لم ينجح الأمر. هل انتهت الحرب؟ في العراق

من حرك هؤلاء الذين يتقاتلون؟ أليست داعش صناعة غربية؟

راوتر: هذا كلام فارغ، حتى وإن كان سلاحهم من الغرب، فهذا لا يعني أن الغرب أوجد داعش؟ في التاريخ الإسلامي نحن نعلم أنه كان هناك دائما تيارات مثل داعش، حتى في أوروبا. يهدفون إلى بناء الجنة. ثم جاءت الحرب في العراق وسقط صدام وكان هناك فوضى في العراق. لكن الذين سبقوا داعش، ومن بينهم القاعدة، أوجدوا أرضية خصبة في المنطقة للجماعات الإرهابية، لتتطور وتنمو. يمكنك أن تقولي إن هجوم الغرب على العراق أدى لازدهار داعش نعم. لكن لا يمكن القول إن داعش صناعة غربية.

منذ سنة قلت إن داعش سيأتي سقوطها من داخلها، بدأوا ينقسمون عن الإسلام، عن مفهومهم للدين، والحرب، وهذا ما يحدث الآن. يقتلون الآن جهاديين في صفوفهم، إضافة إلى تعرضهم إلى القذائف، وسد الطريق عنهم إلى آبار النفط من قبل الروس. كما أن الذين يلتحقون بهم بدؤوا أيضا يتدمرون من ممارسات داخلية لا ترضي الكل. وفي اعتقادي داعش ستنتهي بسبب خلاف وانشقاق داخلي.

دور المثقف الغربي

قلت في واحد من تصريحاتك للصحف الهولندية: الثورة تأكل أبناءها، ماذا تقصد؟

راوتر: الثورة الفرنسية فعلت نفس الشيء، التغيير ليس سهلا ويكلف أرواحا، وسقوط أفكار. لا بد من النقاش. لكن في الثورات هناك الكثير من الحساسية التي ترافق الجدل، وبالتالي يتحول إلى صراع عنيف. وقتل، وهكذا تأكل الثورة أبناءها.

المثقف الغربي، يتبنى وجهة نظر سياسية وليست أخلاقية مما يحدث في المنطقة، ماذا يحدث هل هذا يعني انهيار المنظومة الأخلاقية العالمية؟

راوتر: أعتقد شخصا، أنني جد ناشط فيما يتعلق بالجدل الموجود على الساحة، تتصل بي الصحف الهولندية الكبرى لتطلب رأيي في قضايا آنية، وأخرى مستقبلية. دائما أقول ما أفكر وما أعتقد به، ولا يهمني إن كان هذا ما يطمنون سماعه أم لا. لا يمكنني أن أعدل رأيي وموقفي

منذ سنة قلت إن داعش سيأتي سقوطها من داخلها، بدأوا ينقسمون عن الإسلام، عن مفهومهم للدين، والحرب، وهذا ما يحدث الآن. يقتلون الآن جهاديين في صفوفهم



يمارس دورا فعالا داخل المجتمع وعليه أن يمرر أفكاره عبر اللاعبين في الساحة السياسية. لا يمكننا القول إن المثقفين يساندون السياسيين أو يدعمونهم في أفكارهم، أو يوجهونهم، فالسياسة كما تعرفين لعبة معقدة تتم وفق توازنات معينة، لا يمكن للمثقف أن يغيرها. الجديد: هل تستعين بكم الأحزاب السياسية ومؤسسات الشك تانك، كخبراء عن المنطقة العربية؟

راوتر: نعم، يفعلون، لكن في النهاية هم يأخذون وجهة نظرنا، ضمن وجهات نظر كثيرة أخرى، ويحددون موقفهم وفق خريطة مصالح معينة، نحن لا نملك القدرة على التدخل فيها. يطلبون نصيحتنا فنمنحها لهم. لكن مثلا موضوع السلفية خير دليل. قلنا إن السلفية إذا تم حظرها ستتحول أكثر إلى التطرف وربما الإرهاب، فالأفضل أن تشرك في العملية الديمقراطية، كطرف يلعب ورقة مكشوفة على الطاولة، من ضمن الأوراق المطروحة.

وفق وجهة النظر السائدة لدى الأغلبية أو لدى الأجهزة السياسية، لأنني ساعتهما أفقد مصداقيتي. الجدل السياسي يستوجب موقفا واضحا، هناك من المثقفين الغربيين من يصطفون خلف الموقف السياسي، هذا موجود ولا يجب نكرانه. لكن هناك كثيرون غيرهم يجروون على قول رأيهم بصراحة. لكن من الصعب تحديد إذا كان صوتهم يصل ورأيهم يعتمد من قبل الساسة، لكن إذا أردت أن أوصل رأيي وأمارس نفوذا حقيقيا، فإنني أمّر ذلك عبر أحد السياسيين، وهو ما يستوجب شبكة علاقات واسعة أيضا.

مثلا الجدل الذي كان دائرا في الفترة الأخيرة حول حظر السلفية في هولندا، كان هناك مذكرة برلمان للمطالبة بحظر السلفية، وتمت مناقشة الأمر بين السياسيين والبرلمانيين، واتجهت النية بالفعل إلى إمكانية حظر الأنشطة السلفية، ساعتهما تدخلت وقلت: إياكم أن تفعلوا، الأمر سيصبح أسوأ، بالطبع سربت رأيي عبر أحد السياسيين، وهو ما تم بالفعل، فقد تراجعوا عن حظر السلفية. لا أجزم أنني الوحيد الذي فعل ذلك، ربما هناك كثيرون غيري، لكن المؤكد اليوم أن المثقف



إسلام أوروبي

تابعين، هل هذا موجود أيضاً؟

🔗 الإسلام في أوروبا، تقول إنه البديل المستقبلي للإسلام، ماذا تقصد؟

راوتر: كان هناك دائماً صراع بين الأديان على مدى التاريخ الإنساني، وتنافس بينها وتفاضل، لهذا فالدين منطقة احتقان وانفعال شديد، لكن الدولة إن تأسست بمعزل عن الدين، فإن حدة الصراع مع الحضارات الأخرى تقل، لأن المصالح الإنسانية، والكونية مشتركة ومتقاربة.

الصراع الديني لا يزال مستمرا، لكن لا يجب على العرب أن يفكروا أنهم ورقة تلعب بها القوى الكبرى وتحركها وفق مصالحها. الاستشراق كفكرة موجود أكثر في العقل العربي. العرب يشعرون أنهم عاجزون، تابعون، وأن أوروبا أقوى، عليهم أن يتوقفوا عن التفكير على هذا النحو وينظروا إلى أنفسهم كند وشريك مواز للغرب. من هنا يبدأ التغيير، العقل العربي عقل تابع، وعليه أن يخرج من هذه التبعية الفكرية، ويتحول بفكره إلى مستوى أعلى، هو مستوى الشريك.

🔗 تحدثت عن تروما (trauma) في القرآن، ماذا تقصد؟

راوتر: تحدثت عن تروما في الإسلام، وأقصد بها التالي: الرسول كان يحاول إقناع المسيحيين واليهود بالإسلام، لكنهم رفضوا. في نفس الوقت الرسول قال إنه خاتم الأنبياء، ولا نبي بعده. اليهود والمسيحيون قالوا ديانتنا أقدم وأعرق فرفضوا الالتحاق بالإسلام. هذا الرفض استمر في إزعاج المسلمين إلى حد اليوم، وغضبهم تجاه المسيحيين واليهود لا يزال مستمرا. المسلمون عليهم أن يعيشوا ديانتهم، وأن يدعوا الآخرين يمارسون شعائرهم وديانتهم كما يرغبون.

**الجديد: ألا تفعل المسيحية نفس الشيء؟
التبشير موجود في المسيحية أيضاً؟**

راوتر: صحيح، لكن مشكلة الإسلام، أنه خاتم الديانات، وأن الكلمة الأخيرة له، وكان على الجميع الانصياع له، والانضمام تحته، لم يحدث هذا، وربما لهذا لا يزال الإسلام يعاني من هذا الرفض، ويتحایل عليه. هذه تروما عميقة في الإسلام. في النصوص الدينية، هناك دائماً مقارنات بين الإسلام وباقي الديانات. أعتقد أن الإسلام يجب أن يتوقف عن مقارنة نفسه مع الديانات التي سبقته، ويتأقلم مع فكرة أنه ليس الدين الوحيد، والعالمي، والأوحد.

الجديد: هل تزور المنطقة العربية؟

راوتر: لا أجرؤ على زيارة مصر بعد الأحداث الأخيرة بها، للأسف.

🔗 حاورته في هولندا: لمياء المقدم

راوتر: إذا أخذنا هولندا كمثال، هناك تيارات إسلامية كثيرة تراوح بين الشدة أو التطرف والتسامح، هناك المسلم الذي يؤمن ولا يطبق الشرائع، هناك المسلم الممارس للشرائع، السلفي، المتطرف، الشيعي، السني، الأحمدي... وقس على ذلك تيارات كثيرة تعيش جميعها في هولندا وتمارس حياتها، وأفكارها ودينها بشكل حر تماما، ومن دون خلاف أو اصطدام بينها. لماذا يحدث هذا؟ لأن الجو العام، أو الغطاء العام الذي تمشط تحته، مظلة ديمقراطية واسعة، تشمل الكل، وتسمح لكل بالتعايش داخلها بشكل سلمي، هذا الإسلام الموسع، المتعدد، هو النموذج المستقبلي للإسلام، وهو إسلام ديمقراطي، ويعيش داخل دولة علمانية، الدين فيها مفصول عن السياسة لهذا قلت إن مستقبل الإسلام في الغرب. لأن كل أشكال الإسلام ممكنة، وهذا ليس موجودا في الدول الإسلامية.

🔗 لكنهم أقلية، يتصفون بصفات الأقلية، التي لا يمكنها أن تغير أو تؤثر؟

راوتر: نعم، لكن السبب الرئيس هو فصل الدين عن الدولة، هذا ما يجعل كل أشكال الدين ممكنة. لماذا لا تطبق هذا المثال فصل الدين عن الدولة في مصر، مثلاً، وفي العراق، والعربية السعودية؟ هذه الدول عليها بتبني هذا الفصل وتطبيقه داخلها، بمبادرات شخصية، وإن كلفها ذلك مئة عام، لكنه ممكن، ومن دون فرض من الغرب.

حضرت منذ سنتين مؤتمرا في روما عن وضع الأئمة في أوروبا، وكان من تنظيم شباب مسلمين أوروبيين، وتقريبا النتيجة التي خلص إليها المؤتمر هي أن مستقبل الإسلام في أوروبا، وليس في أي مكان آخر من العالم، وذلك بسبب الفصل بين الدين والدولة، ومساحة الحرية. لا يمكننا، نحن في الغرب، أن نملي هذا الخيار، أو المطلب الضروري، على الدول الإسلامية، هي من سيجد طريقها إليه بنفسها، وبقناعات داخلية.

تروما الإسلام

🔗 وماذا عن الاعتقاد بأن الغرب في الحقيقة لا يرغب في رؤية العرب يتقدمون، ويتحولون إلى الديمقراطية، ويفضل أن يراهم متخلفين،

مشكلة الإسلام، أنه خاتم الديانات، وأن الكلمة الأخيرة له، وكان على الجميع الانصياع له، والانضمام تحته، لم يحدث هذا، وربما لهذا لا يزال الإسلام يعاني من هذا الرفض، ويتحایل عليه

عليه

أندلس القاطرات

حسام الدين محمد



سنترك أجدادنا نائمين على هضبة

السنديان

ونرحل

من آخر الليل

نحو أقاصي الجهات

سنحفظ ألعاب أطفالنا

في صدوع البنايات

ثم نحرّر أجنحة الله فينا ونطير

بريش

القطا

هاربين بأرواح أحفادنا

نحو نوح السفين

وصخر النجاة

سنمشي على الماء

مثل المسيح

على جثث

الغارقين وأشباههم

ونقوم معاً

بعد صيحات ديك ثلاث

علقن بحبل اللهاة

سنحمل صفعات آبائنا

(كي نصير رجالاً...)

على ظهرنا المنحني

... ونحاول ألا نصير طغاة

سنشبك قبلاتنا لبنات العمومة

في نحلة القلب

نحبسها في خروم المناديل

فيما نودّع أرضاً فأرضاً

فتمسكنا شهقات المهابة

سنترك ماء الخصوبة

في عهدة الصولجان

ونهدي أحلام جيناتنا

لنساء الغزاة

ستنقذنا الأمهات من الحوت

يسحبنا من حليب المشيمة

من حبل سرتنا الباطني

فنطفو على الماء

جوعى

حيارى

عراة

سيسألننا الأمهات

عن البحر

... كيف رمانا إلى حتفنا

فحرثنا حقول أوروبا

لنخبط نرد الحياة

سنخبر كيف عبرنا إلى بحر إيجه

وتهنا كعوليس في الساحرات

وكيف أخذنا البحر الى غابة في فرنسا

وطوّقنا المسعفون بأسلاكهم والهدايا

فقلنا سلاماً

على خيمة في فيينا

ونهر ببرلين

سلاماً على اللاجئين

سلاماً على وطن نقترضه ليوم الحساب

سلاماً

لمنفى وسيع بعرض الشتات

سلاماً لأندلس القاطرات.

شاعر وناقد من سوريا مقيم في لندن

أزرق الفنان وقيثارة الشاعر

نصيرة تختوخ

هناك مساحة حرجة ومُتَحَدِّية يجتمع فيها المبدع والمتلقي تضع على كاهل الاثنين مسؤولية العملية الجمالية وانتصارها في المجتمع. الإحساس بالتموضع فيها يستشعره المرء أكثر عندما يدرك أن أحد أساسيات المُنَجِّز الإبداعي هو دفع الخيال نحو حدوده القصوى والزَّج بالمنطق خارج حصانته لتعريضه لصدمة الجمال المبتكر.

المعتمين أو المتسرَّعين في أحكامهم، الذين ينفضون عبارات يائسة من الفن الذي ترى أنه تبعثر في الفوضى. من طبيعة الأشياء أن أصحاب الموهبة الذكية يبقون ذوي رؤية متميزة غير محتاجين للتقليد ومجاراة الشائع سبيلًا؛ قد يصفون آذانهم عن أشياء كثيرة لكنهم يستمعون بطريقتهم لإرشادات إلهامهم وخيالهم ويسعون في طريقهم الإبداعي بالإيقاع الذي يناسبهم ويرضيهم وهم لا ينقضون كما لا يستسلمون بسهولة. وإن كان عدم الانتباه لهم أو عدم منحهم فرصتهم المستحقة يسبب أذى لهم، فإن الأذى الأكبر، من حيث عدد المشتركين فيه والمتضررين به، هو ذاك الذي يحدث عندما يسود الاستياء من المشهد الثقافي وطفغان اللامبالاة بوضعه أو مقاومة حالته عوض معالجتها.

بيكاسو، الذي يحب البعض أعماله ويتهكم عليها البعض الآخر، أنجز ما بين عام 1903 و1904 لوحته عازف القيثارة العجوز فألهمت والاس ستيفانس قصيدته "الرجل ذو القيثارة الزرقاء" وكان من ضمن ما كتبه فيها "قالوا، عندك قيثارة زرقاء، لن تعزف الأشياء كما هي/رد الرجل: الأشياء كما هي تتغير على القيثارة الزرقاء/وقالوا عندئذ: لكن اعزف، عليك أن تبدع/لحنا يتجاوزنا، لكنه نحن/لحنا على القيثارة الزرقاء/عن الأشياء كما هي بالضبط".

تفاعل المتلقي الشاعر هنا خرج من أزرق الفنان إلى أزرق عميق آخر يرفع الفنَّ ليعبر عن الأشياء ويغير واقعيتها على طريقته التي يقبلها الآخرون ويقبلون عليها. وهم يحتاجونها ويزيدون عليها لو تفاعلوا معها بما يجعل تناسل الإبداع وتحليقه ممكنًا. في المساحة المشتركة بين المبدع والمتلقي ليس مطلوباً أجمل من هذا.

كاتبة من المغرب مقيمة في هولندا



ما تستقبله الحواس من الفن ويحدث ارتباكاً داخلياً ويدعو إلى إعادة ترتيب الوعي والإجابة عن أسئلة من قبيل: لم؟ ولماذا؟ وكيف؟ يُشير، غالباً، إلى وجود رهان يتجاوز مجرد محاكاة الجمال أو صناعته إلى حمل الفكرة الجمالية والتعبيرية، شاقّة كانت أو ثقيلة، ومواجهة الواقع بانعكاسه أو قلق انعكاسه وتطوره معاً.

الأمر هنا ليس متعلقاً بالحدث أو رهانات الفن الحديث فقط، بل هو حديث عن خاصية متأصلة في الاشتغال الإبداعي منذ القدم. وقد يكفي تأمل بعض المنحوتات التي توصف بالبدائية لشعوب ومجتمعات توّزعت على القارات الخمس لإحالتنا إلى حقيقة تعقيد مستويات التفكير والخيال والإتقان عند الإنسان رغم بدائيته. وإذا كانت محدودية أدواته ورصيده المعرفي

يزيدان من تقديرنا أو إعجابنا بصنيعه الفني، إلا أنّهما ليسا ضروريين لإدراك مدى قدرته على التجريد واللجوء إلى مساعدة الخيال للخروج بما يناسب واقعه.

الاستغراب الذي قد يعترينا ونحن نشاهد بعض التماثيل أو الأقنعة أو حتى الرقصات المركّبة للشعوب البدائية قد ينتفي جزئياً أو كلياً إذا ما فهمنا الرمزية الكامنة خلفها أو التناغم المنشود منها.

المبدع المعاصر مؤهل بالتقنيات الحديثة وتراكم المعرفة للتوجّه نحو آفاق جديدة والمتاح له أكثر من سابقه دمج أشكال فنية متعدّدة في آن واحد. المتلقي المزامن له من المفترض أن يكون مزوّداً بما يكفي من اتساع وانفتاح وفضول لاستقبال الجديد، من دون رفض أو قمع مسبقين.

استعداد المتلقي للنقد والتقييم يقع ضمن حقّه في التفاعل مع ما يُعرّض عليه ويناسب طبيعة التشارك التي تجعل من المولود الإبداعي مستباحاً حسّياً من جانب جمهور واسع لا يقتصر على مُبدِّعه أو عائلة فنية صغيرة. لكنه يكون ظالماً ومقضراً في أدائه عندما ينضمّ إلى

ثَرَاتَةُ الْوَحِيدَاتِ

خلود الفلاح

صَوْتُكَ

حِينَ يَقُولُ: أُحِبُّكَ يَا....

الْفَتَيَاتُ الصَّغِيرَاتُ

يَمْلَأْنَ الْفَرَاغَ

بِحِكَايَاتٍ قَدِيمَةٍ

عَنْ آبَاءَ ذَهَبُوا إِلَى الْحَرْبِ

وَأُمَمَاتٍ يَصْنَعْنَ الْفَرَحَ.

الْفَتَاةُ الصَّغِيرَةُ

بِرَفْقَةِ الدُّمِيِّ الْوَحِيدَةِ

تَتَأَمَّلُ بَكَاءَ الصُّيُوفِ

عَنْ آبَاءَ ذَهَبُوا إِلَى الْحَرْبِ!

الْمَرْأَةُ الْوَاقِفَةُ أَمَامَ الْمَرْأَةِ

لَا حَظَّ

أَنَّهَا كَبُرَتْ جِدًّا

وَمَا تَتَمَنَّا أَنْ يَفْتَقِدَهَا مَنْ أَحَبَّ.

سَتُخْبِرُ الصَّغِيرَاتِ

أَنَّ الْحَبَّ لَيْسَ مَا يُكْتَبُ فِي سِينَارِيُوهَاتِ الْأَفْلامِ

تَتَأَمَّلُ وَجْهَ الْفَنَّانَاتِ عَلَى شَاشَةِ التِّلْفَازِ

الْمَحْقُونَةِ بِالْبُوتُكْسِ وَالْفِيلِرِ

يُعْجِبُهَا غَرَامُهُنَّ بِالْحَيَاةِ.

فِي الْمَسَاءِ

تَكْتُبُ رَسَائِلَ طَوِيلَةً

عَنْ نَبَاتَاتِ مَدَحَلِ الْبَيْتِ الَّتِي دَبَّلَتْ،

الْمَلَابِسِ الَّتِي تَنْسَاهَا عَلَى حَبْلِ الْغَسِيلِ لِأَسَابِيعِ،

فِي الْخَمْسِينَ

تُصْبِحِينَ امْرَأَةً أُخْرَى

تُتَرَتِّرِينَ مَعَ صَدِيقَاتٍ وَحِيدَاتٍ

عَنْ الرُّومَاتِيزِمِ الَّذِي أَنْعَبَ الرُّكْبَتَيْنِ،

النَّوْمِ الْمُتَقَطِّعِ،

الْعُشَّاقِ الْافْتِرَاضِيِّينَ،

وَالْحُبِّ فِي أَفْلامِ الْأَبْيَضِ وَالْأَسْوَدِ

تُوَاصِلِينَ الْغِنَاءَ:

”أَنَا عِنْدِي حَيْنٌ“

تُشَبِّهُكَ قَصَائِدُ أَنَا اخْمَانُوفَا

وَقِصَّةُ حَيَاتِهَا الْمُحْزَنَةِ

سَتَهْتَمِينَ أَكْثَرَ بِعُومَةِ يَدَيْكَ

طَلَاءِ الْأَطَافِرِ

خَلَطَاتِ شَدِّ الْبَشْرَةِ

وَصَفَاتِ الْوِزْنِ الْمِثَالِيِّ

فِي سِنِّ الْخَمْسِينَ

تُرَاقِبِينَ

نَفْسَكَ كَحِكَايَةٍ مُمِلَّةٍ.

هُنَاكَ أَشْيَاءُ لَا يُمْكِنُ الاسْتِغْنَاءُ عَنْهَا

الْبَبْتَةُ الْخَضْرَاءُ فِي مَطْلَعِ الدَّرَجِ

قَصَائِدِي

سِينَارِيُوهَاتِ صَدِيقَاتِي الْجَدِيدَاتِ

الْمُيَمَّلَّةِ

الْأَبَاجُورَةِ الَّتِي تُنِيرُ لَيْلَ بَيْتِي

الشَّاهِدَةُ عَلَى خِلَافَاتِنَا اللَّذِيذَةِ



رشيوان عبد الباقي

وَالْوَقْتُ الَّذِي تَقْضِيهِ فِي تَلْمِيحِ الْغُبَارِ عَنْ صُورَتِهَا الْقَدِيمَةِ.

سَتَتَّبِعُ نَصِيحَةَ إِحْدَى الصَّدِيقَاتِ بِأَكْلِ الشُّوْكَوْلَاتَةِ
"لَأنَّهَا تَبْعَثُ عَلَى السَّعَادَةِ وَتَحَسِّنُ الْمِزَاجَ"

وَقَبْلَ أَنْ تَذْهَبَ لِلنَّوْمِ

تُرَدِّدُ أَغْنِيَتَهَا الْمُفَضَّلَةَ لِصَبَاحٍ "أَحْسَ قَدِ إِيهِ وَحِيدَةٍ".

بَحَّةَ صَوْتِكَ

وَرَائِحَةَ مَنْزِلِنَا

الَّذِي أَصْبَحَ أَكْثَرَ هُدُوءًا

مَشْهُدٌ لِصُورَةٍ فُونُوغْرَافِيَّةٍ.

رَفِيقَاتِي الْقَدِيمَاتُ

اتَّخَذْنَ قَرَارَ نِسْيَانِ الْوَحْدَةِ خَارِجَ بَيُوتِهِنَّ

الَّتِقَطْنَ صُورًا مُلَوَّنَةً

لِتَشْيِيدِ الْعَالَمِ بِتَارِيخٍ جَدِيدٍ

رَقَصْنَ عَلَى صَوْتِ نَانْسِي عَجْرَمٍ

تَارَكَاتِ حَلِيمٍ يَرْقُدُ بِسَلَامٍ

لَنْ يَشْغَلَهُنَّ مَا يَجْرِي فِي الْعَالَمِ

عَنْ كِتَابَةِ سِيرَةِ حَيَاتِيَّةٍ

غَيْرِ صَالِحَةٍ لِلنَّشْرِ

عَنْ أَنْفُسِهِنَّ، الْيَأْسِ، الْخَوْفِ، الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ

وَفِي كُلِّ يَوْمٍ يَقُلْنَ لِأَنْفُسِهِنَّ فِي الْمِرَاةِ:

صَبَاحَ الْخَيْرِ.

فَقَطْ

لَوْ تَنْضَحِينَ قَلِيلًا

وَتَتَرَكِينَ

تَوْفَعَاتٍ

مَآغِي، جُمَانَةٍ وَكَارِمْ

سَتَتَّسِعُ الْمَدِينَةُ لِإِتِسَامَاتِكَ.

فِي طُرُوفِ عَادِيَّةٍ جِدًّا

النِّسَاءُ التَّعْيِسَاتُ

يَتَعَقَّبْنَ

مَوْجَةً دَافِئَةً فِي نَشْرَاتِ الطَّقْسِ

فِي طُرُوفِ عَادِيَّةٍ جِدًّا

وَبِالتَّقْسِيطِ الْمُرِيحِ

يَبْعَنَ

ذِكْرِيَّاتٍ

فَرَحٍ

وَبِالْوَنَاتِ جَمِيلَةٍ.

كَمْ مَرَّةً أَحَبَّنُهُ

تَرَكْتُ الْقَصَائِدَ عِنْدَ النَّافِذَةِ

لِتَنْمُو بِهَدُوءٍ

أَحَبْتُ فَيَرْوَرُ لِأَجَلِهِ،

الْمِظَلَّاتِ،

السَّفَرِ،

وَكَلَامِ الْأَطِبَّاءِ،

عَالَمِ الرُّوَايَةِ وَالشُّعْرِ،

وَالْيَوْمِ

كَمْ مَضَى مِنَ الْوَقْتِ وَهِيَ تُحِبُّ؟

شاعرة من ليبيا

التوأم

سهير شكري



نهاد الترك

مخالبه.
ناديت عليها بكل قوتي من بوقي الصدى لأحذرهما لكنها لم تسمعني.
لن أنتظر طويلا مكتوفة اليدين حتى تقع الكارثة.
لن أتركها.. إنها توأمي السمراء.
صحت عليه: قف، إياك أن تنزحزح عن مكانك أيها القرصان لن أتركك
تفر بها، أعرفك جيدا مهما تخفيت وصبغت شعرك الأحمر الجني بهذا
اللون الأسود الكثيب. لن تخدعني مهما تنكرت.

أنا مصرة على استرجاع توأمي من بين مخالبيك الحادة، قبل أن تنتهك
حرمتها وتفترس براءتها وتقتلها، ثم تجلس هادئا تقلب جسدها الغض
على الجمر بيدك الموشومة بالدماء في تمهل لتصنع من رفاتها كأسك
الشهير وتحتسى فيه خمرك منتشيا وأنت تحتضنه بفرح ألق لأنك
استحوذت عليها وحدك، فيصير وجهك وجسدك وشعرك أحمر وعيناك
حمراوتين.

هل هذا عشق أم جنون؟
لو أنني مت، ماذا ستفعل المسكينة؟
من سيحذرها لو كسر بوقي؟
من سيللم رفاتها من بعدي؟
أراه واقفا والشمس حمراء فوق رأسه تزيدده احمرارا يستند على

مددت بصري في فراغ الحجرة الخالية إلا مني، أجلس
القرفصاء في ركن ركين. فبدوت كعصفور جريح
مكسور الجناح أخفق في الطيران فانكفاً على نفسه مستغرقا في
أنيته.

شد انتباهي طائر جميل وغريب لم أر مثله حط على جدار نافذتي
ونقر الزجاج ليقول لي لست وحدك، أنا بالداخل وهو بالخارج يفصل
بيننا الزجاج.

عندما اقتربت منه طار فزعا وتركتني وحيدة.

بدأ المطر ينقر زجاج النافذة نقرا خفيفا. ثم ما لبث أن اشتد المطر.

كنت أمل أن أستضيف الطائر في حجرتي.

فتحت النافذة على مصراعها، تدليت لأنظر إلى الشارع.. بدأ المطر
في الهطول حتى كاد يكون سيلا أحال الشارع إلى بركة من الوحل،
هرول المارة يحتمون بمدخل البنايات والمظلات، اتجه نظري
إلى رجل لا أخطئه. هو بعينه بطول قامته المفرط وجنته الضخمة
ولحيته الشعثاء وعبوسه المعتاد وعينيه الواسعتين لدرجة مخيفة.
يقبض بيده على يد طفلة صغيرة رقيقة يجزها جزا خلفه كأنها كبش
سيق للذبح، وهي بدورها تجر أحوال الطريق بأطراف ثوبها الطويل
الجرجار،

بدا المشهد كأن الرجل ذئب متوحش يقبض على عصفور جريح بين

دعوة

الجدید

تدعو الكتاب والمفكرين العرب
إلى المشاركة في محاورها وملفاتها القادمة

الكتابة المسرحية
نصوص مسرحية عربية

تيارات التفكير العربي
ظهورا ومدا وجزراً

حال الكتاب العربي
كيف تنشر الكتب

في العلاقة بين الكاتب والناشر والقارئ

الاستبداد الشرقي
دور الحاكم المستبد
في صناعة الاستبداد الديني

الشعر والتجريب
هل وصل التجريب الشعري العربي
إلى حائط مسدود

الكتابة النسائية العربية
هل تكتب النساء العربيات بلغة الرجل
أم أن اللغة بلا جنس

الصحافة الثقافية العربية
أحوالها، توجهاتها، علاقتها بالكتاب والقراء



فكر حر وإبداع جديد

عامود ضخمة من الهواء، يراقبها عن بعد لا يرفع عينيه عنها كضبع يتربص
فريسته، يتحين الفرصة للانقضاض عليها والإنفراد بها فلا يتركها إلا بعد
أن يصنع من رمادها كأسه المشؤوم.

حتى لو مت ستهرب روعي من قبوري وأختلس اللحظة التي ينام فيها
رفاقي الموتى وأتسل خارجة أبحث عنها.
لن أهدأ حتى أعيدها إلى أمي ونجلس سويا في البستان الشرقي.
لماذا فصلونا عن بعضنا عند توزيع التركة؟
أنا البيضاء الشقراء ذات العيون الزرقاء من نصيب أمي التي أشبهها تماما،
وتوأمي السمراء التي تشبه أبي إلى حد التطابق من نصيب جدي الذي
تشبه بها إلى حد الجنون بعد موت أبي.
وزعنا وقسمنا كما تقسم الأموال والأراضي وبقية الأشياء.
أنا اليوم أصبحت أتمتع بحنان أمي أما توأمي مع جدي
أراها تأفل ولن تصبح سوى جارية، لقد بلغ به هوس امتلاكها حد الجنون،
يجب أن ألحق به قبل وقوع الانفجار.

هو لا يهدأ أبدا والكأس الذي بين يديه لن يروى عطشه مازال يطلب
المزيد.
لماذا فصلونا نحن التوأمين؟ كل شيء يكفى لنا نحن الاثنين فلماذا
قسمونا؟
المهم الآن أن ألحق بها سريعا قبل أن يتم اغتيالها، لن أرحمه هو الذي
مرقنا ونزع توأمي مني.
صرنا نقف على ضفتين كل منا ظهره للآخر لا ينظر بعضنا بعضا.
ولو انقلبنا أفقيا صارت إحدانا العليا والأخرى السفلى، هي الخائفة
المرتابة دوما تجلس متوقعة في ركن ركين. وأنا المبتهجة دائما الجالسة
على مقعدي الذهبي.
إنها قسمة جائرة. صرخت وبكيتها حتى جفت دموعي، فأفهمني أمي
أنها ستزورني على هيئة طائر غريب، لكن الطائر فزع وطار بعيدا وتركني
وحيدة.
لن أتركها بعد أن مرّت من تحت نافذتي كأنها تستنجد بي.
هرعت أجرى خلفهما لألحق بهما قبل أن يغيبا عن ناظري وتكرر المأساة،
ظلت أجري، أجري، أبحث في كل اتجاه، لم أعثر عليهما، لن أسامح نفسي
إذا فشلت في العثور عليها، لن أعود إلا بتوأمي.

وقفت حائرة، لا أعرف إلى أي اتجاه أتجه، لقد ضللت الطريق، لم أستدل
على طريق العودة إلى بيتي.. ولا الطريق الذي سلكته توأمي تاهت عن
ناظري، وجدت نفسي في أرض غريبة.. أين أنا؟ ومن أي اتجاه جئت؟
وإلى أي اتجاه أسير؟
الظلام يحيطني من كل جانب، لفني الصمت الرهيب، حاولت أن أشقه
بصرخي حتى بح صوتي وتحشرج، أصابني الرعب أكثر، أغرقني المطر
فارتعش جسدي الأسمر النحيل بشده. وجلست منكفئة أنظف الأوحال عن
ثوبي الطويل الجرجار.

كاتبة من مصر



مقدمة في الأديان والمذاهب بالعراق

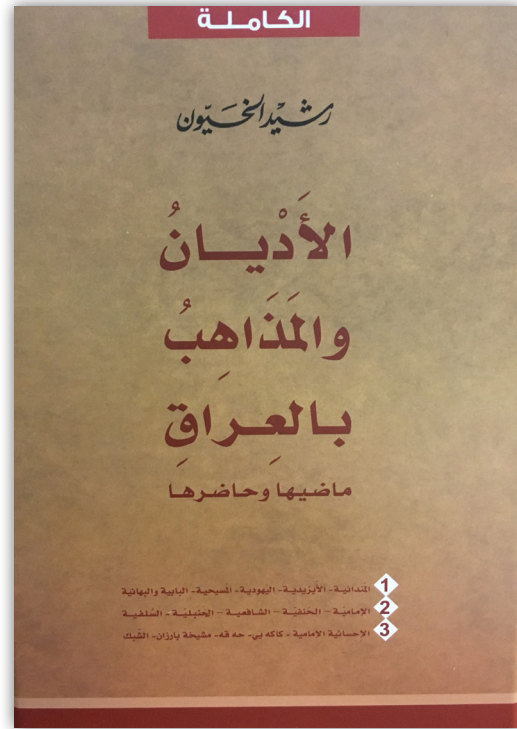
حول موسوعة من ثلاثة أجزاء

رشيد الخيون

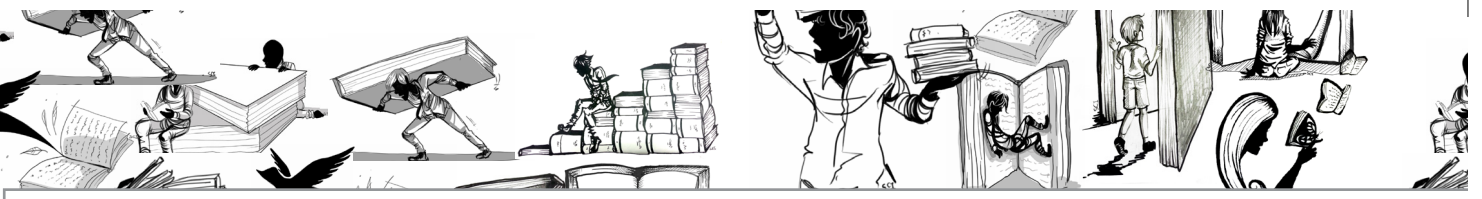
منذ ذلك العام وحتى تاريخ الانتهاء منه (يوليو/ تموز 2015)، بشكل تام، والعمل في هذا الكتاب ظلّ مستمراً بلا انقطاع، شمل القديم والحديث قدر المستطاع. فالخارطة واسعة والثاريخ عريق، والظروف لا تسمح بالاكتمال. لذا ما إن أكملت شيئاً منه حتى أصدرته تحت عنوان "الأديان والمذاهب بالعراق" (جزء واحد)، فبعد الحوادث الجسام والهزات التي أصابت المجتمع العراقي، كان القلق على التعدد الديني والمذهبي أن يصبح خبيراً من الأخبار، هذا أبرز الأسباب التي جعلتني أصدر الكتاب قبل اكتماله، وظل العمل مستمراً به، إضافة إلى ما صعب إلحاقه من المكونات الدينية، في تلك الطبعة، فصدر بعد أربعة أعوام جزءاً واحداً أيضاً، واستمر البحث ليصدر، في طبعته الكاملة هذه، بثلاثة أجزاء، وذلك بعد الإحاطة بما نقص في الأديان والمذاهب، وما لم يلحق به، مع عدم إغفال ما صدر من طبعات للكتاب مزورة بلغت ثلاث طبعات؛ من غير التي سمعت عنها ولم أعثر عليها، وبأسماء ناشرين لم ألتق بهم يوماً من الأيام، حتى تبرعوا وأشاروا لما زوروا بأرقام طبعات (الثانية والثالثة)، وما هي إلا الطبعة الأولى، التي صدرت (2002) عن "منشورات الجمل". وجدت أن احتواء الكتاب على الصلات التاريخية بين الجماعات الدينية والمذهبية، وتاريخ هذه الديانة أو تلك الطائفة، ما تجب الإشارة إليه في عنوان الكتاب يحلته الجديدة ليكون "الأديان والمذاهب بالعراق.. قديماً وحديثاً".

كان انطلاق الكتاب من العلاقة بين الأديان والإسلام، على اعتبار أنه غطى الفترة التي بدأت بالخلافة الإسلامية، مع بحث أصول الديانات، لذا حوى الكتاب مادة تراثية غزيرة تعكس الحياة بين الجماعات العراقية، فقد غطت فترة الخلافة الإسلامية أكثر من سبعة قرون (-14 656 هـ)، عاشت فيها الأديان والمذاهب الفرج والشدة، لكن ذلك الزمن لا يسمح بالإزاحة الكاملة، في أوقات الشدائد، مثلما توجد وسائل الهجرة والاحتواء الخارجي، وعلى وجه الخصوص الهجرة للبحث عن حياة أفضل بالأميركيتين وأوروبا، فكيف إذا تعرض أتباع الديانات والمذاهب إلى نوبات إرهاب شديدة، وتفاقم الكراهية ضدهم؟

لم يجر توزيع وترتيب فصول الكتاب على أساس الدين أو المذهب إنما على أساس ما نعتقه في الأقدمية، وهذا ليس مبتوتاً به بل مجرد وجهة نظر تحمل الخطأ والصواب، فمثلاً وجود الإمامية الشيعية في الجزء الثالث لا يعني إخراجهم من حوزة الإسلام أو التشيع الإمامي إنما لوجودهم المتأخر، وكذلك الحال مع بقية



بدأ العمل في هذا الكتاب، كموسوعة للأديان والمذاهب بالعراق، منذ (1998)، وكان القلق دافعاً مهماً في تصنيفه على التعايش الديني والمذهبي والوجود العراقي المختلط؛ بسبب تسارع حركة الهجرة والتهجير إلى الخارج، حتى بدا العراق طارداً لأهله بمختلف انتماءاتهم، ومن العادة أن الهجرة تبدو واضحة وملحوظة على الأقل عدداً، وهي الجماعات القديمة التي عاشت فوق هذه الأرض، حتى يكاد ينتهي وجودها انتهاء يهوده من قبل.



رسم يرمز إلى الديانة البهائية



كتابنا «مئة عام من الإسلام السياسي بالعراق» مستوعباً تلك التّطورات في المشهد السياسيّ الدينيّ. فبسقوط النّظام العراقيّ السّابق برزت مستجدات هائلة في الوضع الدينيّ والمذهبيّ، فكان فراغ السّلطة، على مدى شهور، اختباراً حقيقياً لآصرة المواطنة بين أديان ومذاهب العراق، بعد ظهور توقعات متشائمة كانفجار حرب أهلية بين شنة وشيعة العراق، وتوقعات أخرى أنذرت بهجرة المسيحيين والصّابئة المندائيين والأيزيديين حالاً من البلاد، وكلّ من لا يرغب به المتشدّدون الإسلاميون.

ما حدث خالف مجمل تلك التّوقعات، قياساً بعدد سكان العراق، وما خلفه النّظام السّابق من مآسٍ وكوارث اجتماعية وبيئية، لم تحصل حرب طائفية شاملة، بعد أن سعى إليها من سعى وبقوة، لكن قيام السياسة العراقية على المحاصصة والتّصريح بالحس الطائفي، أنسى القوم وجود تلك الكيانات ضاربة الجذور في أرض العراق، وصارت الهجرة من جديد ضالة العراقيين، من مختلف أطيافهم، إلا أن ذلك يكون واضحاً بين الطوائف ذات العدد المحدود، كالصّابئة المندائيين والمسيحيين، مع ما وقع عليهم

مذاهب المسلمين فنعتقد: لم يكن الثّاس شيعة وشنة، والبداية كانت بالتمذهب سياسياً، لذلك يبرز الشّيعة قبل غيرهم في هذا المضمار.

إن موضوعاً متشعباً ومتداخلاً مثل موضوع الأديان والمذاهب بالعراق يصعب الإلمام بكلّ جوانبه؛ فهو تاريخ وعقائد وعلاقات اجتماعية وسياسية متشابكة، خضع كل دين ومذهب منها لدراسات متناقضة في المعلومات، ومنها ما قدّم بمواقف مسبّقة، بعيدة عن الحياد. لذا وجدت من الصّعوبة بمكان العثور على الدّراسة أو الرّواية الموضوعية غير المشوّهة من قبل الآخر.

بفعل هذا التّعقيد والشّعب جاءت إضافات وتصويبات عمّا نشرناه سابقاً من كتابنا هذا، وبعد تطور الدراسة وجدناه موسوعة لا كتاباً، من تصحيح إخفاق في تحقيق رواية، أو تشذيب معلومة، أو إضافة ما تجب إضافته على ما ورد في تاريخ أو عقيدة هذا الدّين أو ذاك المذهب، وما استجد من اكتشاف مصادر.

غير أن الأهم من ذلك كله هو ملاحظة التّغيير الكبير الذي حدث بالعراق في التاسع من أبريل (نيسان) 2003؛ وكنا أصدرنا

الملل والنّحل العراقية، مثل حركة حه قه، والمشيخة البارزانية، والشّبك، فإضافتهم إلى الجزء الثّالث لا يعني أن رابطاً يربطهم بالبابية والبهائية، والأخيرة أحد فصول الجزء الثّالث من الكتاب. نسبق القارئ اللّبيب إلى ذلك كي لا يحكم من خلال مطالعة المحتوى على تسلسل الفصول بأنّها جاءت على أساس الإسلام وخارج الإسلام، لهذا نلفت النّظر في هذه الطبعة الجديدة من الكتاب المنقحة والمزيدة بفصول جديدة واستدراكات لم تحوها طبعة الكتاب بجزء واحد.

إنه تصنيف أو ترتيب تقريبي لا أكثر، لأنّ الحوادث شائكة ويصعب التحديد بين الأقدم والأحدث، وعلى الخصوص بالنّسبة إلى بعض الأديان السابقة على الإسلام. لذا يبدأ الكتاب بالصّابئة المندائيين، وذلك لصلتهم بتقاليد الدّيانة السّومرية والبابلية بوجه من الوجوه، واعتقادهم أن كتابهم نزل على آدم، وأن البشرية بدأت مندائية وتنتهي مندائية، ثم الأيزيدية لصلتها بالديانات القديمة كالمرثائية، يضاف إلى ذلك أنهما الدّيانتان ذات الأصل العراقي -على ما نتصور- أكثر من غيرهما. أما بالنّسبة إلى



لجم الصدام بين المدن والعشائر، فمثلاً حلت المسائل المتعلقة بقتل الشَّباب الشَّيعية بالفلوجة أو تفجير المساجد بروية وعقل. كذلك كان لظهور جيش المهدي تأثيره السَّلبي في وحدة النسيج الشَّيعي، مما جعل شيعة كثيرين وبالنَّجف ذاتها لا يَحذون وجوده، وما كنا نحذر منه من شخصيات فاعلة فيه، وقد أعلن في ما بعد الثَّيار الصَّدري نفسه البراءة منهم، ودعا إيران إلى عدم الاستمرار في استضافتهم، وإقراره بما ارتكبوا من الجرائم ([2]).

على نطاق الشَّنة تأسست الصَّحوات من عشائر الأنبار وغيرها، وأسهمت بفاعلية في إخلاء البلد من تلك الجماعات. فما حصل من مواجهات بين أطراف شيعية لها حضورها وتاريخها السَّياسي مع جيش المهدي أكد أن النسيج الشَّيعي فيه أكثر من لون، على الرَّغم من أواصر المذهب الجعفري التي تجمعهم، والحال بين أهل الشَّنة هو نفسه.

في الوقت الذي أشارت فيه أصابع الاتهام إلى دور لعنات محسوبة على الصَّدريين في قتل الشَّيد عبدالمجيد الخوئي، في العاشر من أبريل (نيسان) 2003، وهو نجل المرجع الأعلى أبي القاسم الخوئي (ت 1992)، وكان مشهداً مؤلماً لما فيه من وحشية وتجرد من الإنسانية، التَّف حول الصَّد المئات ثم الآلاف من الشَّباب ورجال الدِّين مَن درسوا في حوزة والده الدِّينية بالنَّجف، يتظاهرون باستنكار العمل مع الأميركيين والبريطانيين. بينما نسقت بقية الأحزاب الشَّيعية، شأنها شأن أحزاب المعارضة الأخرى، الدِّينية والعلمانية العربية منها والكردية والتركمانية والأشورية، مع قوات الثَّحاف لإعادة بناء الدَّولة على أنقاض الحرب، التي هدت صباح الأربعاء، التاسع من أبريل (نيسان) 2003، مؤسسات الدَّولة بكاملها. لقد حدثت تطورات عديدة في مسار العلاقة بين الأديان والمذاهب العراقية، فبعد تغييب صوت تلك المكوّنات، في الفترة السَّابقة، أخذت تطالب بوجود مناسب لها في الوزارات ومجالس البلديات وفي رأس الشَّلطة، وبوجود فاعل حقيقي يعكس مثولها على الأرض.

هناك إشارات إلى ارتفاع عدد أديان العراق من خمسة أديان إلى سبعة بعد إعلان البهائية وما يفهم من كاهن (أهل الحق) كديانتين. وسعيّاً إلى تأكيد الوجود أعلن جماعة من الصَّابئة المندائيين عن تأسيس حزب أو تجمع سياسي، خارج رغبة رجال الدِّين أو مجلس الطَّائفة الرُّوحاني الأعلى بالعراق. لأن ليس من تقاليد هذه الدِّيانة أن تهتم بالشَّأن السَّياسي المباشر.

لكن هناك حقيقة أخرى، وهي أن الأديان والمذاهب ذات الكثافة السكانية الأقل، قياساً بالشَّنة العرب والشَّيعية العرب أيضاً، كانت ممثلة أساساً عبر تكويناتها القومية أو الإثنية. فالصَّابئة حسبوا على نسبة

من ضيم من قبل الجماعات الإرهابية، ومع ذلك فهؤلاء ما زالوا متمسكين بالأرض والعراق لا يبقى هو العراق إذا خلت أرضه من هؤلاء.

من دون النُّظر في الجزئيات، ظهر العراقيون على مختلف أديانهم ومذاهبهم أكثر تمسكاً بالمواطنة التي جمعتهم منذ زمن بعيد، وما حصل من قتال كان بين ميليشيات وأمرأء حرب وليس بين النَّاس (الشَّعب). وبالجملّة فإن ما حصل من تجاوزات ضد الأديان الأخرى كان بسبب الجماعات المتشددة المسلحة، ومَن في قلبه طمع بدار ومال غير منقول سيطرته أولئك النَّازحون تحت الحراب، مثلما حصل في الأربعينات والخمسينات، من القرن الماضي، ليهود العراق. تلك الجماعات التي وزعت إيذاءها على الجميع، وما سببه العائدون تَوّاً من إيران، من الحاملين عقلية الإعلام الدِّيني المتشدد من ضغوط على بقية أهل الأديان له خطورته، لكنه سينحسر مع تقادم الأيّام والتَّمرس على الدِّيمقراطية، إن كانت هناك نية صادقة لدى الكيانات السَّياسية العراقية من إقامتها سليمة لا متردّية. بيد أن صعود متدينين في المحافظات الجنوبية، محسوبين على كُتلة "دولة القانون"، ومعظمهم من حزب الدَّعوة أو تفزعاته، إلى درجة محافظ وأعضاء في مجالس الحكم أدّى إلى التَّضييق على الصَّابئة، إلى حدّ قطع الماء عن بيت عبادتهم كل يوم أحد، جرى ذلك بوضوح بالبصرة ([1]).

أشارت التَّقارير إلى ضخامة وجود الجماعات التكفيرية بكثافة بالفلوجة والأنبار وتكريت وأجزاء من بعقوبة والموصل. أي بما عُرف في الإعلام بنية مبيّنة بالمثلث السَّني، وما عرف بمثلث الموت، ومركزه اللطيفية جنوب بغداد، وتنسيق هؤلاء مع الجماعات المسلحة الأخرى من المتضررين من الممارسات الجديدة، مثل قانون الاجتثاث السَّني، كونه قانوناً ثأرياً.

سعت تلك الجماعات إلى تحريك فتنة دينية ومذهبية لم يألفها العراقيون من قبل. أوامات رسائلهم إلى العمل على تغذية حرب أهلية بين الشَّيعية والشَّنة، عبر تفجير مساجد شيعية وشَّنية، على حدّ سواء، لكي تتهم الطائفتان إحداهما الأخرى فتتنشب حرب لا يعلم إلا الله مدى خطورتها على أصرة المواطنة العراقية. وقيل إن هناك يداً تمتد بالخفاء لفعل تلك الشَّنائع وهي تمذ المسلحين من الطائفتين. فمثلاً ما زال مقتل السيد محمد باقر الحكيم (أغسطس/آب 2003) بعيداً عن فعل القاعدة، والسَّبب أن التفجيرات لُغمت بهيكل سيارته التي كانت محمية، وأن القاعدة آنذاك لم تكن على هذا المستوى من الفعل.

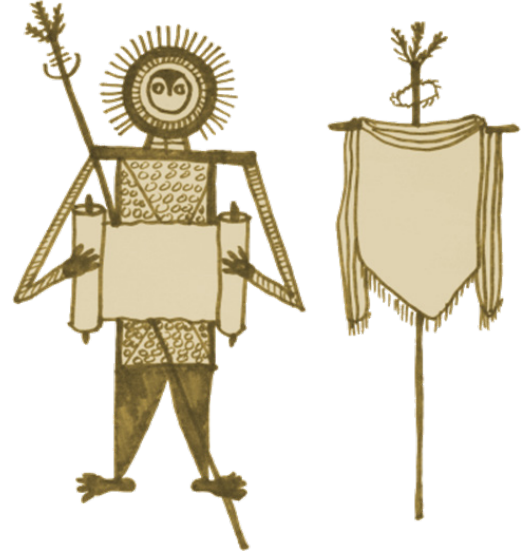
إلا أن تحرك العقلاء من الطائفتين، واكتشاف هول هذا المخطط مبكراً، أفضل تنفيذه في بداية الأمر، وتمكن من السيطرة عليه إلى حدّ

**تحرك العقلاء من
الطائفتين، واكتشاف
هول هذا المخطط
مبكراً، أفضل تنفيذه في
بداية الأمر، وتمكن من
السيطرة عليه إلى حدّ
لجم الصدام**



عملة إسلامية قديمة

رموز دينية مندائية



21 أغسطس (آب) 2004 ([3]).

لقد بدأت الدولة العراقية خطوة صحيحة في العشرينات، من القرن الماضي، عندما جعلت معلمين من الطوائف الدينية لتعليم الأولاد الصلاة بمعتقدهم، في درس خاص حسب أديانهم، مثلما يتعلم أولاد المسلمين أمور وتاريخ ديانتهم ([4]).

جاء في مذكرات مدير التعليم العام ساطع الحصري أن مدارس العراق الرسمية العام الدراسي (1921 - 1922) ضمت (4288) مسيحياً، و(571) يهودياً، و(165) صابئياً، وأربعة أيزيديين فقط. والطائفة الأخيرة كانت بعيدة عن التعليم والدولة بشكل عام. مقابل (7101) طالباً مسلماً سُنيّاً، و(3146) طالباً مسلماً شيعياً. ثم تزايد العدد في العام 1922 - 1923 ليصبح عدد الطلبة المسيحيين (4313)، واليهود (740)، والصائبية (194)، والأيزيديين (16)، مقابل (8166) مسلماً سُنيّاً، و(3802) مسلماً شيعياً ([5]).

إن أيّ نقص في التركيبة الدينية والمذهبية، القائمة بالعراق، سيؤدي حتماً إلى تغيير وجه العراق نحو الأسوأ. لذا أجد من الحكمة أن يحرص العراقيون ونظامهم، الذي يريدون له أن يكون ديمقراطياً مدنياً، على توفير الشروط القانونية والحقوقية لطمأنة أهل الأديان الأخرى، وإشعارهم أنهم الأقدم في هذه الأرض، وهذه هي الحقيقة بعينها. وأن يحرم التكفير والإقصاء تحريماً قاطعاً على أرض الواقع مثلما هو محرم في الدستور.

أجد من الحق أن يُضمن حق العودة لكل مهجر عن أرضه، وألا يستثنى يهود العراق بحجة مقارعة إسرائيل والصهيونية، وأعني الراغبين منهم ومن أبنائهم، فمقارعة الصهيونية كانت ذريعة لارتكاب جريمة الفرهود في يونيو (حزيران) 1941 ضدهم، وتهجيرهم

العرب، وعلى وجود أبنائهم داخل الأحزاب السياسية العراقية غير الإسلامية بطبيعة الحال، كالحزب الشيوعي العراقي وحزب البعث العربي الاشتراكي. كذلك حسب المسيحيون على نسبة الكلدو آشوريين. بينما حسب الأيزيديون على النسبة الكردية، مع تأسيس جماعة منهم لحزب سياسي لكنه لم يكن حزباً دينياً. ربما توزع الكرد الفيليون بين الكرد والشبيعة عموماً، مع وجودهم ضمن كيان خاص اجتماعي وسياسي.

لهذا لم يتم تمثيل أهل الأديان غير الإسلامية، وأقصد بالتحديد المذاهب المسيحية المتعددة على أساس ديني أو مذهبي، بل تم التعامل معهم على أساس إثني. فكل مسيحي هو كلداني أو آشوري، وكل أيزيدي هو كردي، وكل صابئي هو عربي، على الرغم من أن الأصل هو آرامي، حيث أجبرهم التعايش الطويل بين العرب وبأقلية على حصر لغتهم الآرامية في طقوسهم الدينية، ولا تجد ممن يجيدها غير رجال الدين، وبضعة كلمات يحفظها المندائي عند الصباغة أو المعمودية، وما عرف بالملاوشة الاسم الديني لكل مولود صابئي، وهم خلاف المندائيين الأهوازيين في الحرص على تعليم أبنائهم لغتهم الأولى منذ الصغر.

في أجواء الحرية، وهيمنة مقومات المجتمع المدني المتحضر، تعلن الطقوس ويفرج عن مقالات، ووثائق ظلت مطوية لقرون، ويحدث اتصال مباشر بين شيوخ ووجهاء الأديان كافة، من دون أن يكون للسلطة شأن في الأمر. ومن المحاولات الجادة من أجل تنقية أجواء التجاور الديني والمذهبي تشكلت، بعد سقوط النظام السابق، هيئة عليا للتضامن الروحي بين الأديان المصطلح عليها بالسماوية داخل العراق، وكانت قد عقدت مؤتمرها الأول ببغداد في



حاجة البحث، مع الالتزام بالتسلسل التاريخي لوجود الدين أو المذهب، وهو يعيش تارة التقارب وأخرى التباعد مع الآخرين. غير أن التثني الديني والمذهبي على الأرض العراقية ظل سمة مميزة للمجتمع العراقي منذ القدم، ولم يُنقَر في أحلك الظروف طرفاً ما نفوراً تاماً إلى حد الهجرة الجماعية.

فما حدث لليهود العراقيين (1950-1951) كان مشروعاً مشترك فيه مسؤولون كبار في الدولة العراقية، واستغلت فيه العاطفة الدينية والقومية، وقبل ذلك مورس ضدهم الفروع (1941)، الذي أسهمت فيه فلول من الجيش قبل اللصوص، وشجع عليه مواطنون عرب بسذاجة تحت مشاعر العداء للشيوعية ومناصرة النازية، وفي مقدمتهم الشخصية الفلسطينية المعروفة مفتي القدس أمين الحسيني (ت 1974) يوم كان مقيماً ببغداد، مع أن ما حدث حقق لأول رئيس وزراء إسرائيلي: بن غوريون (ت 1973) حلمه.

تجدد الإشارة إلى قوانين أصدرتها الحكومات العراقية لحفظ الأديان الأخرى؛ من جور قد يمارسه المتزمتون والجهلاء ضدهم مقيداً من حريتهم الدينية. فما قاله عبد الحميد عباد (ت 1930) حول ما سقاه بأذان الضابطة بأنهم «لا يؤذنون في محل عال مرتفع مثلنا (يقصد المسلمين)، وإنما يؤذنون بينهم بصوت خفي» [6]. ليس من الدين، وإنما خشية من المحيط، مع علمنا أنهم لا يؤذنون ولا يضربون ناقوساً ولا ينفخون في بوق، لكن تأدية شعائهم بسرية لا تُفسر إلا بتلك الخشية، وإلا لماذا أخذوا يُعقدون أبناءهم على شواطئ أنهر بلاد الغرب بعلانية. فهم من دون أن يؤذّنوا بصوت عال يلاقون الأذى، فكيف إذا رفعوا صوته وبكلمات غريبة؟! من تلك القوانين: يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على ثلاث سنوات كل:

1- من اعتدى بإحدى طرق العلانية على معتقد لإحدى الطوائف الدينية أو حقر شعائرها.

2- من تعمد التشويش على إقامة شعائر طائفة دينية، أو على حفل أو اجتماع ديني، أو تعمد منع أو تعطيل إقامة شيء من ذلك.

3- من خرب أو أتلّف أو شوّه أو دسّ بناءً معداً لإقامة شعائر طائفة دينية، أو رمزاً أو شيئاً آخر له حرمة دينية.

4- من طبع أو نشر كتاباً مقدساً عند طائفة دينية، إذا حُزف منه عمداً تحريفاً يغيّر من معناه، أو إذا استخفّ بحكم من أحكامه، أو شيء من تعاليمه.

5- من أهان علناً رمزاً أو شخصاً هو موضع تقديس، أو تمجيد أو احترام لدى طائفة دينية. ومن قلد علناً نسكاً أو حفلاً دينياً بقصد السخرية [7].

في حال تطبيق هذه القوانين، فعلاً لا قولاً فقط، يتساوى العراقيون على مختلف

بإصدار قانون إسقاط الجنسية. فلهؤلاء حقوق المواطنة وأملأك وعقارات هي جهد سواعد آبائهم وأجدادهم، أملأك ما زالت معلقة تحت عنوان «الأموال المجمدة».

يأتي كتاب ماضي وحاضر أديان ومذاهب العراق في مجمله رصداً تاريخياً واجتماعياً، لا يخلو -بطبيعة الحال- من إيضاحات لأهم مقالات الأديان والمذاهب الفكرية والفقهية، وكشف المشترك بينها، وغالباً ما كان البحث وفقاً لتسلسل الأحداث الزمني. وبما أن الكتاب لم يختص بدين أو مذهب واحد، لذا جرت محاولة الإلمام بأهم الأحداث، مع إبراز التعايش بين الديانات والمذاهب العراقية أثناء فترات الفرج والشدة منها. ومعلوم أن التعرض لمثل هذه الأحداث قد يغضب الكثيرين ويؤذي الكثيرين في الوقت نفسه.

تم الاعتماد أولاً، في مصادر الكتاب، على ما حصلنا عليه من مؤلفات أهل الديانات، على افتراض أن أهل مكة أدري بشعائهم. ثم ما كتبه الآخرون من مؤرخين وجغرافيين، من غير المناوئين. ولم نواجه صعوبة في جمع المصادر، وخصوصاً عند البحث في المذاهب الإسلامية، ولا سيما أن المصادر الأكثر كانت التاريخية القديمة منها، مع الابتعاد قدر الإمكان عن إجابات موسوعات الملل والنحل المختصرة في تعريف هذا الدين أو ذلك المذهب. وما كنا بحاجة من تلك المصادر هو الزاوية التاريخية وتأكيد إسنادها. فمن كتب التاريخ والتراث الإسلامي حصلنا على مادة كافية لحياة غير المسلمين داخل المحيط الإسلامي منذ أن أصبحت بغداد عاصمة للدولة الإسلامية.

عكست روايات هذه المصادر تبايناً في سياسة الدولة، على مختلف مراحلها، تجاه مواطنيها الدّميّين، ومدى مشاركتهم في الحياة العامة، ومواقف الفقهاء المتباينة تجاههم بين متشدد ومتسامح. قاد هذا الأمر إلى التداخل بين فصول الكتاب للوقوف على وضع هذا المذهب أو ذاك من أهل الذمة. كما وردت في سياق البحث ترجمات عديدة لأهم الشخصيات الدينية والفقهية المؤثرة في أديانها أو مذاهبها.

تحدثت المصادر الإسلامية -كتب الملل والنحل مثلاً- عن مقالات وطقوس الأديان الأخرى، لكن ما أورده هذه المصادر لا يصلح مادة تاريخية إلا في ما ندر، ذلك لعدم حيادها وميلها للتشويه. استدعى ذلك البحث حول حقيقة عديد من المفاهيم، مثل الأقانيم عند المسيحيين، وما قيل في تزوير الكتابين: التوراة والإنجيل، وما يتعلق بعلاقة الضابطة المندائيين بالكواكب والماء، وما تحدث به مؤرخو السّنة حول مقالات الشيعة وبالعكس.

ليس لنا الدّخول في ماهية اعتقادات الأديان والمذاهب بالتفصيل، بقدر ما وردت إشارات وافية لطقوس العبادة. ويأتي التوسع حسب



تجدد الإشارة إلى قوانين أصدرتها الحكومات العراقية لحفظ الأديان الأخرى؛ من جور قد يمارسه المتزمتون والجهلاء ضدهم مقيداً من حريتهم الدينية





قدم هذا الدين، بين أديان أهل العراق أيضاً، صلته الوثيقة بالديانة البابلية، والمندائية هي الديانة التي ينطق معتنقوها اللغة الآرامية، بلهجتها الشرقية، والمعروفة نسبة لهم بالمندائية.

سمعت من شيوخهم أنه دين الفطرة الأولى، به بدأ الدين وبه سيختتم، وما الأديان الأخرى إلا خارجة عن الدين الأول، وسيظهر المسيح وسيملك العالم، وفي آخر المطاف سيعود الناس مندائيين مثلما بدؤوا. ولعل ورود اسم مرياي، التي يذكر كتابهم الديني الآخر، بعد «الغنزا ربا»، «دراسة إد بهيا» بآبنة ملك بابل [8] على أنها اعتنقت الديانة المندائية يُشجع على صلتهم ببابل، وما يعنيه ذلك من قدم في تاريخ العراق الديني.

لكل هذا اجتهدنا في أن يكون الدين المندائي أول الفصول. وإذا كان ظننا بأنه الدين الأقدم بالعراق، فإن أهل الديانة أنفسهم يعتبرونه الأقدم على الإطلاق. قال سالم الجحيلي وهو رجل متعمق في الديانة، من أهل الأهواز عقيدةً وتاريخاً «تعتبر الديانة الصابئية المندائية من أقدم الديانات على وجه الكرة الأرضية، ولها أهمية كبيرة بالنسبة إلى سائر الأديان الإلهية والعرفانية وحسب معتقدات الصابئة أن دينهم قد بدأ مع هبوط سيدنا آدم على وجه الأرض» [9].

أما الديانة الأيزيدية، التي تشغل الفصل الثاني من الكتاب، فهي امتداد لأديان ضاربة بالقدم منها الزرادشتية والميغرائية، التي كان يعتنقها الكرد، مع وجود اليهودية والمسيحية بينهم. إنها الديانة التي يصل توحيدها إلى نبد فكرة وجود إبليس خالق الشرور والذنوب. ورد تأكيد تسميتها بالأيزيدية صلة باسم الله القديم لديها يزدان أو أيزيد، ولإبعادها مما شاب تاريخها من روايات نسبتها إلى يزد بن معاوية (ت 64 هـ)، فهي أيزيدية وليست يزيديّة، وقيل لهذه التسمية صلة ما بكلمة سومرية، مع تحفظنا على ذلك.

حاولنا في الفصل الثالث، الخاص باليهودية، تقصي عاطفة يهود العراق تجاه ضفاف دجلة والفرات، عبر كتاباتهم واحتفائهم بعبادتهم وتقاليدهم، بعد مرور أكثر من نصف قرن على تهجيرهم إلى إسرائيل، وهجرة عدد منهم من هناك إلى دول أوروبية وأميركية. غير أن الخمسين سنة في المهجر لا تعني شيئاً قياساً بجذورهم الممتدة بالعراق إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام.

شغلت المسيحية، التي دخلت العراق عبر حدياب (مركزها قديماً أربيل)، الفصل الرابع من الجزء الأول، وكانت دراستها محاولة لرصد انعطافها إلى التسطورية، وتعامل الملوك الساسانيين معهم وفقاً لحالة السلم أو الحرب مع الروم البيزنطيين. ثم انتشارها من العراق إلى الهند والخليج العربي، حيث كنائس بيت قطراي (قطر حالياً). كانت دراسة الملّتين اليهودية والمسيحية، عبر قراءة في اللوائح الإسلامية وما يخص التعامل مع

أديانهم ومذاهبهم، وتحفظ مشاعر أتباع شيخ الأيزيدية آدي الزّاقدي في وادي لالش، وشيخ المندائيين دخيل بن الشيخ عيدان الراقدي في باحة داره الكائنة بالدورة من جنوب بغداد ثم تحولت رفاته إلى مقبرتهم بأبو غريب، ومراقدي جثالة المسيحيين ورؤساء جالوت اليهود، وأن ينظر إلى تلك الأمكنة مثلما ينظر إلى عتبات المسلمين المقدسة.

ما زالت خارطة العراق الدينية والمذهبية غنية بالتنوع، وفي هذا الكتاب نعنّى بالأديان الحيّة فقط. ولا نأخذ عدد الأتباع بنظر الاعتبار، فمن الإجحاف التعامل بالأقلية والأكثرية. ذلك لما في مصطلح الأقلية من حرمان وإلغاء للحقوق التاريخية والشراكة المتوازنة في الوطن الواحد، إضافة إلى ما يولده هذا المصطلح من شعور بالضعف والاغتراب. وبالتالي يصبح الوطن وطن الأكثرية، والأقلية تعيش على هامشه. فالمواطنة، قبل كل شيء، حقوق لا تخضع لكثرة الوجود أو قلته، مع علم الجميع أن زيادة الثناسل التي تأتي بالأكثرية، بسبب الزواج المبكر وتعدد الزوجات، أصبحت معوقاً من معوقات التنمية، وتنم عن جهل حضاري وقصور في الثرية والإعداد السليم، والشواهد على هذا كثيرة.

ارتأينا تقسيم الكتاب، في طبعته الثالثة إلى ثلاثة أجزاء، تضمنت ثلاثة عشر فصلاً: لم يقصد في التوزيع بالنسبة إلى الجزء الثاني والثالث من الكتاب إخراج هذا المذهب من الإسلام أو إدخاله فيه، إنما حجم الكتاب حثم على مؤلفه أن يكون بهذا الشكل، فالأول جاء مختصاً بالأديان الأقدم، والثاني والثالث ضمّا مذاهب المسلمين المعتمدة وعلى الأقدم مثلما أوضحنا ذلك في مستهل المقدمة، أما الشبك فجعلتهم آخر الفصول لغرض سيأتي توضيحه.

من وجهة نظري، وهي تحتمل الخطأ والصواب، أن الدين الصابئي المندائي، بالنسبة إلى العراق لا سواها من البلدان، هو الدين الأقدم بين الديانات الحيّة، لذا تقدّمت دراسته الفصل الأول من الكتاب.



خارطة العراق الدينية والمذهبية غنية بالتنوع، وفي هذا الكتاب نعنّى بالأديان الحيّة فقط. ولا نأخذ عدد الأتباع بنظر الاعتبار، فمن الإجحاف التعامل بمصطلح الأقلية والأكثرية



فالتسمية (الصابئة) كانت مهيمنة على الديانات العالمية بداية من بابل ومصر إلى الرومان والهند، ودخل تحت هذا الاسم كل من جعل التماثيل والرؤوس وسيلة للتعبّد، هذا ما أيده المؤرخون المسلمون كافة، وصابئة العراق مختلفون بطبيعة الحال، فالاسم عندهم لا يتعلق بصبأ العربية وهو الانحراف عن الدين، بل هي متعلقة بصبأ التعميد أو الصباغة في الماء الحي.

ليس هناك أهل دين ادّعوا نزول كتابهم على آدم أبي البشر غير الصابئين المندائيين وهو كتاب «الغنزا ربا»، مع تحفظنا على هذا الادعاء، لكن للأسطورة دورها في الأديان كافة، وكم من الأساطير وغير المعقولات ما زالت تأخذ مكانها في هذا الدين أو ذاك. كذلك ما يشير إلى



ما يدعيه معظم المذاهب الفقهية والفكرية أيضاً. فالحنفيون أتوا بأحاديث نبوية لتصديق رواية تنبؤ النبي بظهور الإمام أبي حنيفة الثعمان (ت 150هـ)، وكذلك فعل الشافعيون والمعتزلة مع أئمتهم ورؤسائهم، بل تطرّف الحنابلة حين جعلوا الإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ) من السّلالة النّبوية، وأنه بايع الله تعالى بمكة.

لا أجد في أمر تأسيس المذهب الشيعي غير تأييد القول: إن الشيع لا سبق المذاهب الأخرى بعد تبلوره مذهباً سياسياً حول مسألة الإمامة، وظل في المعارضة زمن الخلافتين الأموية والعباسية، واستقل في القرن الثالث الهجري بمقالاته الفقهية، ورواياته التاريخية المنسوبة دائماً إلى الأئمة، وعلى وجه الخصوص الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ)، لذا عرفت الإمامية بالجعفرية أيضاً في ما بعد. وقصدنا من تثبيت عنوان الفصل تحت عنوان الشيعة، لا المذهب الشيعي، لأن الشيعة حركة سياسية واجتماعية ومذهب فقهي معاً، ومصطلح الحركة يستغرق المذهب.

ضم الجزء الثاني أيضاً ثلاثة تكوينات سنيّة هي: الفصل الثاني: المذهب الحنفي والثالث: المذهب الشافعي، أما الحنابلة فاختص فيها الفصل الرابع، ومن الناحية التاريخية لم يعترف بهذه الجماعة، في البدايات، كمذهب فقهي، بقدر ما بدأوا كحركة تصدت لمقاتلي خلق القرآن ونفي الصفات عن الذات الإلهية. وكان انتشارها بين العامة ببغداد لتعلقها المباشر بالنصوص التي -عادة- لها تأثيرها المباشر في عقول البسطاء، وهي أقرب إلى السياسة من الفقه، فاعتمدها الخلفاء، مثل جعفر المتوكل، لمواجهة الخصوم، ولم تستمر بعد تبلورها إلى مذهب فقهي بالعراق إلا بحدود ضيقة، مع كثرة صخبها ببغداد العباسية.

لم يتصدّ الكتاب لدراسة المذهب المالكي نسبة للإمام مالك بن أنس (ت 179هـ)، لأن هذا المذهب لم يكن مذهب العراقيين بقدر ما كان مذهباً للوافدين من العلماء، ولم يستقر كمذهب بين العراقيين ([10]). وردوا بغداد للدراسة أو التدريس في مدارسها الفقهية. ومع ذلك كان للمالكية كرسى خاص بالمدرسة المستنصرية، أسوة بالمذاهب السنيّة الثلاثة الأخرى، وستعرض بالإشارة إلى وجود نسبة قليلة جداً من المتعبددين بالمذهب المالكي كآل السعدون، النازحين من الجزيرة العربية إلى جنوب العراق، في القرن الثامن عشر.

إن تدريس المذهب المذكور، على الرغم من عدم وجود أتباع له، يتعلق بدولية بغداد آنذاك، فهي عاصمة إمبراطورية شاسعة، تتسع لشمال أفريقيا المالكية أيضاً. وكان معظم الدارسين على هذا المذهب من المصريين والمغاربة. تاريخياً نشأ المذهب المالكي بالحجاز نقبضاً لمذهب الرأي بالعراق. أما لماذا للمذهب الشافعي مكانة كبيرة، وخصوصاً في غرب

أهل الدّمة، بداية من عهد النبي محمّد (ت 11هـ)، وعهود الخلفاء الراشدين إلى قرارات جعفر المتوكل (ت 247هـ) ضدهم، وما ظلّ يلاحقهم باللائحة المشهورة بالعهد أو الشروط العمرية. يتبين من هذه القراءة مدى تحكم مزاجية الخلفاء والولاة في تفسير أو تأويل النصوص القرآنية والأحاديث النّبوية بشأن أهل الكتاب.

مع أن هؤلاء تطلّعوا إلى معاملة أفضل من معاملة العهد الساساني، فوجدوا في الإسلام ما يكفل لهم حريتهم الدينية، وشاركوا في الدولة عبر الاهتمام بالعلوم وفي مقدمتها الطب، الذي يحتاجه الخليفة ويبدل لطبيبه ما يشاء، فالأمر يتعلق بحياته. لذا جلبت مهنة الطب، الكثير من المنافع لأهل الدّمة، حتى شعر بعض الفقهاء والمحاسبين المسلمين بأهمية هذه العلوم، التي حمت أهل الدّمة من هيمنتهم الفقهية، فنصحوا المسلمين بتعلّمها.

بعدها يأتي الخوض، في الفصل الخامس والأخير من الجزء الأول، في الديانة البابية والبهائية، وهي ديانة أعقبت الإسلام، وإن ظهرت من تحت عباءته إلا أنها انشطرت بعقائد خاصة، ولها كتاب مقدس، وقصتها طويلة بالعراق، حيث أعلنت ديانة ببغداد، وبعدها توسعت شرقاً وغرباً. تعتقد أنها أتت للتجديد وما يلائم روح العصر.

بعد أن شغلت كتاباً خاصاً بها هو كتاب «حروف حي» نشرناه من قبل، ونحن نعتبر هذه الديانة من ديانات العراق، مع قلّة عددها، لأن مبدأ الأكثرية والأقلية لا يعني شيئاً في دراستنا، فما اعتمدناه هو الأصول والجذور داخل العراق سواء قلّ أهل تلك الديانة أو كثروا.

أعلنت البهائية ببغداد في القرن التاسع عشر كديانة، وتركت كعبة لها في محلة شيخ بشار بالكرخ، ذلك المكان الذي وصلت قضية التنازع عليه إلى عصبة الأمم عن طريق بهائي العالم. وتعرض البهائيون لاضطهاد منظم، من قبل، فكان يحكم على البابي أو البهائي بالإعدام، وحرّم وجودهم بقوانين معلنة، وأسقطت عنهم الجنسية العراقية. لكنهم نشطوا من جديد بالعراق قبيل سقوط النظام وانشغاله في أمنه الخاص، ولهم أتباع عديدون يتزايدون بشكل ملحوظ. هذا، وقد لا تتوقف الإضافات والتعديلات في موضوع متشعب ومتسع مثل موضوع الأديان والمذاهب.

أما الجزء الثاني من الكتاب فشمّل فصله الأول الشيعة، وما تقديم دراسة الشيعة على بقية المذاهب الإسلامية إلا من الناحية الزمنية، لا لأمر آخر. فهو المذهب الذي بدأ يتبلور سياسياً إثر مؤتمر سقيفة بني ساعدة (11هـ)، ثم في معركة الجمل (36هـ) فصقّين (37هـ)، كموقف أو اصطفاة سياسي لا فقهي وعقائدي، ولا يؤخذ بجدية ما ذهب إليه إخباريو ومؤرخو التشيع من أن النبي محمّداً هو المؤسس الأول للشيعة، وهذا

**لم يتصدّ الكتاب
لدراسة المذهب
المالكي نسبة للإمام
مالك بن أنس (ت
179هـ)، لأن هذا
المذهب لم يكن مذهب
العراقيين بقدر ما كان
مذهباً للوافدين**



ثلاث قساوسة كلدانيين



فعلى الرغم من أنها إمامية لكن تفردت بمقالات، وتعتبر نفسها ذاتاً مستقلة، وإن إلحاقها بالجزء الثالث جاء على أساس زمني لا أكثر. كذلك عنى الكتاب بكا كه يي فجاءت دراستها في الفصل الثاني، ويصعب بمكان إخراج هذه الجماعة عن التأثير الإسلامي المباشر، وبتقديس شخصيات مسلمة، مثل الإمام علي بن أبي طالب (اغتيال 40هـ)، مع أنها سائرة نحو التمايز الواضح لتكون ديناً خاصاً، لكن سرية الجماعة وانغلاقها على نفسها جعلت الأقاويل تكثر حولها، ومع ذلك تمكنا بمساعدة دراسات جامعية حولها واللقاء بأحد أهم مثقفيها ومثقفي العراق أن نسلط الضوء حول تاريخها وعقائدها. في الفصل الثالث من الجزء الثالث نقدم قراءة في فرقة أو مذهب أهل حه قه، وهم غير كا كه يي، الذين يعرفون في بعض المناطق بأهل الحق أيضاً، وضمننا الفصل نفسه المشيخة البارزانية، والجماعتان خرجتا من رحم التصوف، ومن الطريقة النقشبندية تحديداً، وتشابها بالأهداف والنزعات واختلفاً بالأساليب، ولعدم وجود المصادر المكتوبة عن حه قه، قمنا بزيارتهم والمكوث بينهم لبعض الوقت، وتعرفنا عليهم عن قرب، وتمكنا من اللقاء ببعض مثقفيهم العارفين بأمرهم. لهذه الجماعة تقاليدها الخاصة، التي بدأت تتضح ما بعد 1920 بتقاليد اجتماعية تخضع العدالة والموقف الإيجابي من النساء، وممارسة الاحتجاج السلمي في مطالبة السلطات، واعتبار العبادة شأناً خاصاً فالأهم هو الإيمان والعدالة. أما المشيخة البارزانية، التي تناولها هذا الفصل أيضاً، فوجدنا بعض المصادر التي

وشمال العراق وقد نشأ في مكان آخر؟ فلعل الأمر يتعلق بتوسطه بين الرأى والحديث، من جهة، ومن جهة أخرى وجود تلامذة للشافعي ببغداد، ثم تبنيه رسمياً من قبل السلاجقة، والأتابكة. لقد منعت الدولة العباسية، أو تمتعت الطائفة، أن يكون للمذهب الجعفري كرسي بالمدرسة المستنصرية، على الرغم من أن أتباعه لا يقلون عدداً عن المذاهب الثلاثة من غير المذهب المالكي، والإشكال الأول هو اعتماده الإمامة أصلاً من الأصول، وهو ما يتعارض كلية مع عقيدة الدولة العباسية في هذا الأمر. فإذا قيل: إن لهذا المذهب مدارس الخاصة واختلافه الكلي عن المذاهب الأربعة؛ فللمذهبيين الحنفي والشافعي، كل على حدة، مدارسها الخاصة والمغلقة لأتباعهما ببغداد وواسط والموصل وبقية المدن، وأن الاختلاف بين الحنفية من جهة والشافعية والمالكية من جهة أخرى ليس بالقليل، حتى إن أحد القضاة الحنفيين تمئى أن تؤخذ الجزية من الشافعيين، وصفحات التاريخ ملأى بأخبار المعارك بين المذهبيين. لكن هذا بطبيعة الحال اختلاف في الفروع لا الأصول، مثلما هو الحال بين الشيعة من جهة، ومذاهب السنة من جهة أخرى. غني الجزء الثالث، الفصل الأول من الكتاب، بدراسة مذهب الإمامية-الشيخية الأحسانية، أو جماعة الشَّيخية، مثلما شاعت عنها التسمية، وهي أحد انشطارات الشيعة الإمامية، لها حضورها الحالي بالعراق والكويت ومناطق أخرى، وليس لنا قراءتها مع قراءة الشيعة الإمامية،



الجديد، فما نعلمه أن هذه الديانة قد انحسرت كلياً من الأراضي العراقية، ولم يبق منها من أعلن نفسه زرادشتياً وذلك بعد دخول الإسلام وانتشاره، وليس بأيدينا غير تصريحات إعلامية لا أكثر، لا تكفي أن يُنشأ فصل لها في الكتاب. وأتذكر أنني التقيت بعض الزرادشتيين بأربيل (العام 2007)، وكان من المتحولين الجدد، على أنها ديانة المنطقة قديماً.

من دون إغفال ذكرهم في الدليل العراقي الملكي والجمهوري بالاسم، فقد جاء في الدليل الرسمي العراقي لعام 1936 الآتي "وفي العراق مسلمون ومسيحيون وإسرائيليون ويزيديون وصابئة وعدد قليل من البهائية والمجوس (يقصد زرادشتيين) والحرية الدينية مكفولة بالدستور العراقي، ومضمونة بالعقد الاجتماعي الذي احترامه العراقيون من أقدم الأزمنة إلى اليوم، فيقوم الجامع إلى جانب الكنيسة والمعبد ويمتزج صوت المؤذن بالناقوس والتسبيح والترتيل، وشعارهم الذين لله والوطن للجميع..." ([12]).

كذلك ورد في الدليل العراقي لسنة 1960 "وفي العراق مسلمون وهم ذوو الأكثرية الغالبة، الذين تدين حكومة الجمهورية رسمياً بدينهم، ونصارى (مسيحيون/التوضيح في الأصل) ويهود ويزيديون وصابئون، وأعداد قليلة من الباييين (البهائية/التوضيح في الأصل) ومجوس زرادشتيون، وشبكويين، وصارليين، وكاكائيين، ونصيريون، والحرية الدينية مضمونة بدستور الجمهورية العراقية المؤقت، ومكفول لها بالتوالف والعرف الاجتماعي الذي احترامه العراقيون منذ أقدم الأزمنة" ([13]).

إلا أننا نعتقد أن ما جاء في التقرير (توزيع العراقيين حسب أديانهم ووفق إحصاء 1977) الملحق بالجزء الثالث من الكتاب عبّر عن الزرادشتية أو المجوس وعن الكاكائية، ورثما الشبك أيضاً، بعبارة "غير المبين" و"أخرى" مثلاً سنرى في جداول التقرير، لأن هذه الجماعات لم تذكر بالأسماء في الخانات المخصصة لاسم الديانة.

وجدنا من الفائدة إلحاق تقرير مديرية الأمن العام بالموسوعة، الذي صدر بنسخ محدودة التوزيع، الذي اعتمد إحصاء 1977 وهو آخر إحصاء عراقي شامل، على إحصاءات لمختلف الأديان وفي جميع المحافظات، موزعة على القوميات العراقية، مع الإشارة إلى تطور النمو بين أهل الأديان العراقية من الإحصاء الأساس (1947) عبر إحصاءات (1957)، (1965) و(1977). ولا يتضمن التقرير إشارة إلى المذاهب الإسلامية منها والمسيحية. وربما كان العذر الظاهر هو عدم تشجيع الطائفية.

لكن وجود المذاهب بين المسلمين والمسيحيين واقع لا يمكن نفيه، والإحصاءات العلمية، بما يفيد البحث وتسجيل التاريخ، لا تعني الطائفية بمكان. وكم تبدو هذه الحجة ضعيفة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن مثل هذه الإحصاءات غائبة منذ الإحصاء الرسمي الأساس (1947) والطائفية تمارس بشكل ملحوظ، وكل مذهب ظل محتفظاً بما لديه من أتباع وعقائد. إلا أن هناك من يشير إلى حذر رسمي، في مختلف عهود الدولة العراقية، من قيد الإحصاء المذهبي لأن النتيجة قد لا تسرّ الحاكمين، كذلك اعتمدنا في إحصاءات

اعتنت بهم، ولاتصال المشيخة بالحركة السياسية مبكراً، وحتى الوقت الراهن، فشغل تاريخها السياسي حيزاً كبيراً من تاريخ الكرد وكردستان وتاريخ العراق أيضاً.

مع الإقرار بأن الشبك لا دين ولا فرقة، لا على أنماط إلهية ولا صوفية مثلاً، وإنما مثل غيرها من القبائل العراقية أو الجماعات المسلمة، توزّع أهلها على مذهبي الشيعة والسنة، إلا أنها حظيت بالفصل الخامس وهو الأخير من الجزء الثالث، ذلك لمناقشة ما جرى تداوله من معلومات خاطئة حولها. منها ما كتبه أحمد حامد الصراف (ت 1985) في كتابه «الشبك»، والأب أنستاس الكرمل (ت 1947)، الذي عدّهم في الإحصاء الحكومي جمعاً مع الأيزيديين، وإن اختلاق فرقة أو مذهب ديني باسم الشبك يذكر كثيراً باختلاق تاريخ مقالات لفرقتي السبائية والكيسانية على يد الإخباريين، مستوحاة بالنسبة إلى الأخيرة من قصائد الشعراء كثير عزة والسيد الحميري. ومن يسمع من الشبكيين أنفسهم سيجد شيعيتهم شيعية العراقيين الآخرين وسنيتهم شافعية ضمن المحيط الكردي العراقي.

استثنى الكتاب الطرق والتكايا الصوفية، ما عدا المرور السريع على طرق التصوف بالسليمانية، وما خصصنا من فصل لحركة "حه قه" والمشيخة "البارزانية"، عبر لقاءات مباشرة وسريعة ببعض شيوخ الطريقتين الرئيسيتين (الثقشبندي والقادرية الكزنزانية) تمت أثناء زيارة المنطقة (أكتوبر/تشرين الأول 2000). والسبب أن التصوف لم يشكل ديانة أو مذهباً قائماً بذاته، وإنما الطريقة الصوفية ببغداد أو السليمانية، أو في أي بقعة أخرى من العراق، تتبع المذهب السائد فيها. لم يبق التصوف محصوراً في المذهب الشافعي، فللشيعة صوفيتهم أيضاً، مثالها الحروفية والقزلباشية والقلم حاجية المنتشرة بمندلي سابقاً، وبالتالي فالطريقة الصوفية هي ممارسة طقسية ليس لها كيان المذهب المحدد.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن التصوف كظاهرة اجتماعية وفكرية ودينية متشعبة ومتداخلة في الحياة العامة، غير محصورة في الإسلام، تدخل فيها حياة الرهبان، وعزلة الأديرة المسيحية، وحياة شيوخ الصابئة المندائيين، وزهاد اليهود المعروفين بالقبالة، فلا يكفي البحث في تاريخها وطبيعتها فصل من فصول الكتاب بقدر ما تحتاج إلى كتاب خاص بها.

لعلّ سائلاً يسأل: ماذا عن الديانة الزرادشتية، لم لا تُعدّ مع الديانات العراقية؟ وقد تكاثرت أتباعها بإقليم كردستان، حتى تقدموا بطلب إلى وزارة الأوقاف والشؤون الدينية لتسجيل ديانتهم ضمن ديانات المنطقة، والحصول على إجازة رسمية تتيح لهم الوجود والنشاط الديني كي يضمّنوا الحقوق، ويعترف لهم بالوجود بشكل مشروع، وصار لهم مجلس يدعى "مجلس الزرادشتيين بكردستان- العراق، وكان قد تأسس لهم مجلس عام خارج العراق (2006)، انبثقت منه منظمة "زند" الزرادشتية، وهامهم يعلنون عن مجلسهم الأعلى داخل الإقليم (19 أبريل/ نيسان 2015) ([11]).

وغدنا في عدم ضم هذه الديانة إلى الكتاب، أن ليس لدينا معلومات عن الانتشار وأماكن العبادة، وما يخض العدد، وتاريخ الوجود



رسم يمثل أيزيدي عند باب مقام الشيخ عدي



إشارات:

- [1] شكوى رجال دين مندائيين أذاعها راديو سوا، راجع الرابط، 17 أغسطس (آب) 2011: <http://hannani42.yoo7.com/t31311-topic>
- [2] انظر تصريح السيد مقتدى الصدر للسومرية نيوز بتاريخ: 22 سبتمبر (أيلول) 2011 على الرابط: <http://www.alsumaria.tv/ar/Iraq-> html.68762--News/1
- [3] مجلة آفاق مندائية، بغداد، العدد 26 السنة 2004.
- [4] الحصري، مذكراتي في العراق 1 ص 342.
- [5] المصدر نفسه 1 ص 343.
- [6] عبادة، كتاب مندائي أو الضابطة الأقدمين، ص 46.
- [7] عادل دشر، الضابطة اليوم، آفاق مندائية، بغداد السنة الخامسة، مايو (أيار) 2000، عن الجريدة الرسمية العراقية.
- [8] كتاب دراسة إد يهيا، ص 96.
- [9] برنجي، الضابطة المندائيون، ص 23، من كلمة بقلم سالم الجحيلي، وكنت التقيته في أحد طقوس التعميد المندائي، وسمعت منه.
- [10] فهد، تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير، ص 433.
- [11] تقرير نُشر في مختلف وسائل الإعلام، ووثقناه عن صحيفة الضباح الجديد البغدادية، العدد _ (3128) والمؤرخ في الخامس من مايو (أيار) 2015 الصفحة الخامسة.
- [12] الدليل الرسمي العراقي، لسنة 1936 وزارة الداخلية، فصل: الطوائف العراقية، ص 722.
- [13] دليل الجمهورية العراقية لسنة 1960، أنثروبولوجية سكان العراق، وزارة الإرشاد، ص 421.

المسيحيين الإحصاء الكنسي.

واللافت للنظر، في هذا التقرير، أنه اعتبر معظم الأيزيديين عرباً، وكذلك الضابطة المندائيين، وربما كان هذا خلاف الواقع، فلغة الأيزيديين الكردية القديمة، ولغة الضابطة المندائيين الدينية هي الآرامية، وهي تجمع بين الإثنية والديانة. كذلك أشار إلى ظاهرة التداخل الديني والقومي، كوجود مسلمين من السريان والأرمن، وصابئة من السريان، ويهود ومسيحيين من الأكراد، ومسيحيين من الأكراد الفيلية، وأيزيديين من السريان، ومسيحيين تركمان. فمن العجائب أن هناك صابئة وأيزيدية تركمان.

ختاماً، لم يتسع للأديان والمذاهب القديمة، سومرية وبابلية وآشورية ومانوية، من التي لم يبق لها أثر غير متعلقاتها في أديان أخرى، مثل المندائية والأيزيدية، مع تأثيرها التاريخي على أديان العراق كافة. ذلك أن تلك الأديان قد بحثت كثيراً وصدرت فيها مؤلفات عديدة، ولا أجد لدي ما يضاف إلى دراسات علماء وباحثين عراقيين وأجانب، وما ظهر من دراسات جديدة قد لا تتعدى جهود طه باقر (ت 1984)، وصموئيل نوح كريمة، وفوزي رشيد وفاضل عبدالواحد وسواهم. كذلك ما تحتاج إليه تلك الدراسات من اختصاص آثاره ومعرفة باللغات القديمة، وهذا ما لا ندعيه.

كاتب من العراق مقيم في لندن

النص مقدمة الموسوعة - تصدر هذا الشهر عن "مركز المسبار للدراسات والبحوث" في ثلاثة أجزاء.



كويريت ديبوف

“الربيع العربي- وجهة نظر أوروبية”

جردة حساب للتورات العربية

إبراهيم قعدوني

الناشط والباحث السياسي كويريت ديبوف (مواليد 27 أيار/مايو 1974) من أبرز

أبناء جيله الأوروبيين الذين انخرطوا في تناول شؤون المنطقة العربية، وهو يشغل منصب ممثل تحالف الليبراليين والديمقراطيين في الشرق الأوسط، درس التاريخ القديم في جامعة لوفان وبولونيا، كما شغل منصب المستشار السياسي لرئيس بلدية لوفين والبرلمان الفلمنكي والبرلمان البلجيكي والبرلمان الأوروبي كذلك، كما شغل منصب المستشار السياسي والناطق باسم رئيس الوزراء البلجيكي جاي فيرهوفشتات في الفترة الممتدة بين 2003 حتى عام 2008، وأسس سنة 2008 مركز أبحاث ليبرالي يدعى مركز بروميثيوس.

جاي فيرهوفشتات، رئيس تحالف الليبراليين والديمقراطيين من أجل أوروبا، ورئيس الوزراء البلجيكي السابق لبلجيكا (1999-2008)، والمنظر للرؤية الجديدة للتعاون الأوروبي المتوسطي.

في مقدمته الطويلة للكتاب والتي لا تقل أهمية عن محتواه، يتقاطع جاي فيرهوفشتات رئيس تحالف الليبراليين والديمقراطيين من أجل أوروبا ورئيس الوزراء السابق لبلجيكا (1999-2008)، والمنظر للرؤية الجديدة للتعاون الأوروبي مع ما يذهب إليه المؤلف في عالمية الحدث العربي وأهميته التاريخية مستعرضاً الأحداث التي مثلت علامات يمكن العودة لها بالخطف خلفاً لمراجعة التغييرات التي طرأت على هذا الجزء من العالم بدءاً من سنة 2009 حين وقف باراك أوباما في جامعة القاهرة وألقى كلمته التي حملت عنوان “بداية جديدة” وكيف أن أحداً لم يكن يتوقع الجديد الذي تلاها، لم تنقض سنتان إلا وكانت عاصفة التغيير تضرب المنطقة مقتلعة نظام الرئيس التونسي زين العابدين بن علي في سابقة عربية فتحت الباب أمام سلسلة أحداث اضطرت طائرات حلف الناتو لاحقاً لمغادرة مدرجاتها لأول مرة منذ أحداث كوسوفو نهاية التسعينات.

لقد ألهمت موجة الربيع العربي -كما يرى فيرهوفشتات- حراكاً عالمياً، فشهدنا المظاهرات في البرازيل وفي تركيا وتايلاند والسودان والمكسيك وفنزويلا وأوكرانيا حتى وصلت إلى قلب نيويورك المالي في ما عُرف بحركة احتلال وول ستريت احتجاجاً على انعدام الأخلاق في أسواق المال في مشهد أعاد إلى الأذهان موجة الاحتجاجات التي شهدتها العالم سنة 1968 ضد النخب العسكرية والسياسية في الدول الرأسمالية.

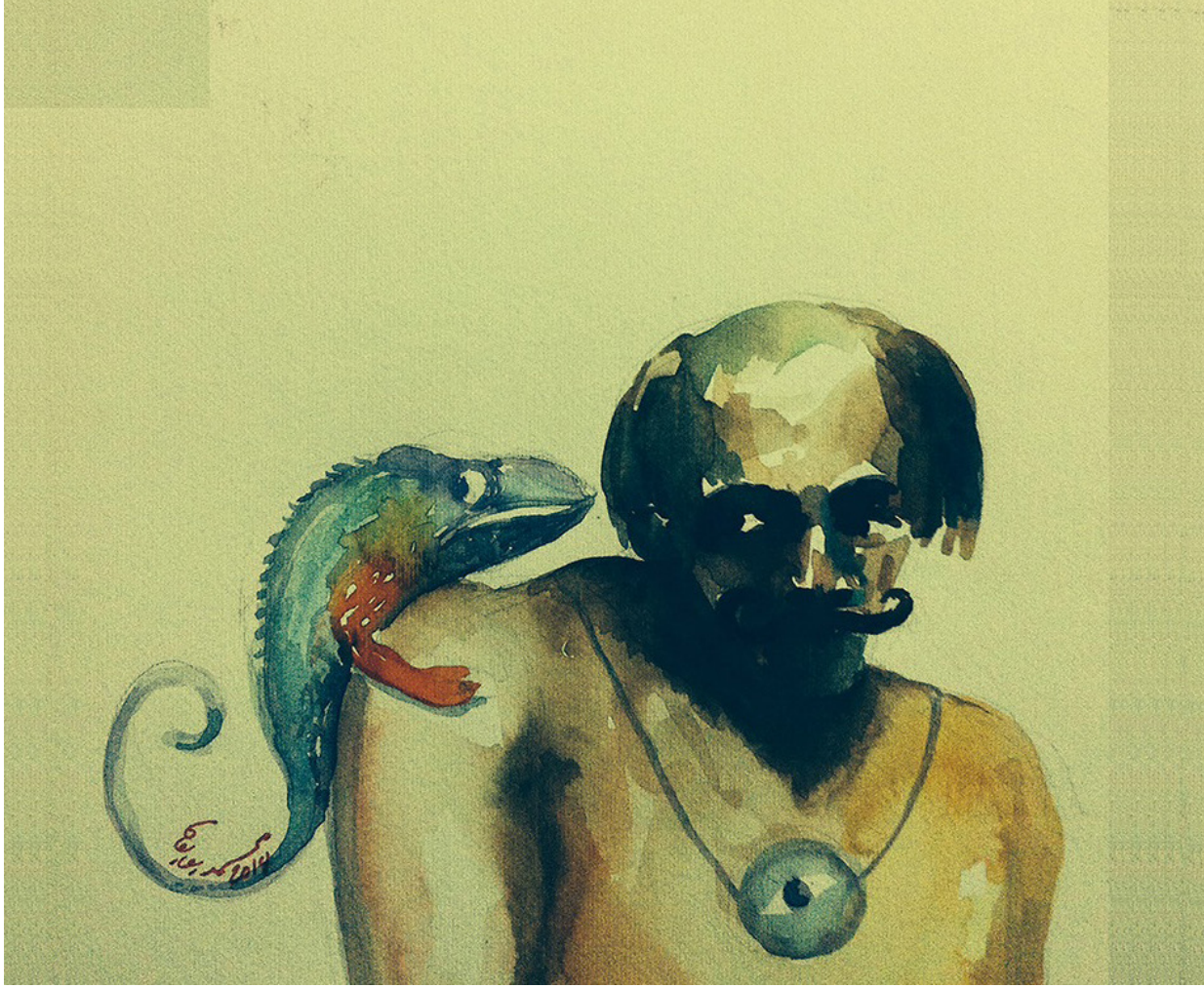
كان تراجع الولايات المتحدة وانكفائها عن الشرق الأوسط أبلغ تجليات التغير في ميزان القوى العالمي بحسب فيرهوفشتات، ليس من الشرق الأوسط



صدرت في القاهرة هذا الشهر الترجمة العربية لكتاب كويريت ديبوف “الربيع العربي- وجهة نظر أوروبية” والصادر بالإنكليزية سنة 2014 بعنوان “داخل الثورة العربية- ثلاث سنوات على جبهة الربيع العربي”.



محمد أبو الوفا



ميدان التحرير اكتفى الاتحاد الأوروبي بتكرار دعوته كافة الأطراف لنهذ العنف! يقول فيرهوفشتات "ليس علينا أن نتفاجأ إذن حين يقال عن سياستنا إنها مزدوجة المعايير"، لقد كان من نتائج هذا التخلف عن الانخراط الفعلي في إزاحة الدكتاتوريات التي لطالما حالت دون انتشار القيم التي تبشر بها الشراكة الأوروبية في واقع الأمر؛ أن تدخلت أطراف أخرى بأجندات لا تولي عملية التغيير الديمقراطي أولوية في حساباتها، على سبيل المثال شرعت قطر في دعمها لتيار الإخوان المسلمين وشبكاته في المنطقة بأسرها من المغرب إلى سوريا، ووقفت وراء الإخوان في مصر وقدمت لهم دعماً مالياً سخياً، وحين فشلوا في الانتخابات الليبية تكفلت بدعم الميليشيات المسلحة التي ستقف في وجه الحكومة الجديدة.

الداخل إثر الأزمة المالية العالمية التي ضربت الاقتصاد العالمي وفي مقدمته الاقتصاد الأميركي سنة 2008. بالنسبة إلى أوروبا كما يرى فيرهوفشتات، فإنها ظلت مترددة وحائرة أمام هذه الموجة العارمة من الحراك الشعبي، فتأخرت عن إدراك ومواكبة الأحداث الدائرة في جوارها الجنوبي كما يسميه، إلا أنها استدركت ذلك في وقت متأخر مع تطوّر الأمور في مصر، ومع ذلك فإن استجابتها وفق تقييمه ظلت دون مستوى الحدث إذ اكتفت بإضافة بضعة ملايين إلى ميزانيتها المخصصة لدعم التغيير والدمقرطة في المنطقة، لقد توقّعت شعوب المتوسط الشريكة كما يسميها دعماً حقيقياً من جيرانها الأوروبيين إذ كانت تناضل من أجل قيم يفترض أنها أوروبية بالمحصلة، وبدلاً من مناصرتها العلنية للمتظاهرين في

فحسب، بل فقدت أمريكا رغبتها بالاهتمام بالاتحاد الأوروبي وفصلت مبدأ "القيادة من الخلف" كما ظهر في الحملة الجوية التي قام بها الناتو في ليبيا حيث وافقت الولايات المتحدة على المشاركة في اللحظة الأخيرة، كما عكست الحرب الدائرة في سوريا تغيير خارطة القوى العالمية، فبينما كانت الولايات المتحدة على وشك توجيه ضربة عسكرية للنظام السوري في آب أغسطس سنة 2013، دخلت روسيا على الخط لتغيير الموقف بشكل دراماتيكي، فيما اعتُبرَ دلالة على أنه ليس بإمكان الولايات المتحدة التصرف بمفردها وأن أي حل في سوريا يقتضي الموافقة الروسية وربما الإيرانية أيضاً، ومن المهم الإشارة إلى ميل فيرهوفشتات لتفسير الانكفاء الأميركي عن المنطقة على أنه في جوهره انقلاب في السياسة الأميركية نحو



عالم السياسة والاقتصاد فرانسيس فوكوياما لكتابة مؤلفه العظيم "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" وقد بدا منذ ذلك الحين بأن المسألة ستحتاج بعض الوقت ريثما تتحول تلك البلدان نحو الديمقراطية والانفتاح والأسواق الحرة، وفي الواقع فإن الأمر لم يستغرق سوى سنوات قليلة حتى انطلقت الموجة الثورية الثانية من بلغراد وطالت ديكتاتور جورجيا شيفرنادزه لتثبت صدق نبوءة فوكوياما.

لا يتحدث الكاتب كباحث يقطن في الغرب الأوروبي ويرصد مشاكل الشرق الأوسط من وراء نافذة مكتبه الدافئ مستعجلاً لإطلاق الأحكام التنميطية أو مأخوذاً بتلفيقات الميديا ومركزيتها الانتقائية، إنما كخبير ميداني وصاحب رأي ملتزم، قرر -كما يقول- أن لا يفوته هذا الحدث التاريخي في الشرق الأوسط فحزم حقائبه ومضى إلى مصر ونزل إلى ميدان التحرير مع المتظاهرين، كذلك غامر في الاندفاع إلى الخطوط الأولى في الأحداث السورية وتنقل بين مناطق الشمال السوري، وقف مع المقاتلين على خطوط النار وعاش اللاجئين في مخيماتهم ليرصد هذا التسونامي السياسي الذي اجتاح الشرق الأوسط والعالم، كما لا يفوته أن يسجل في مقدمة كتابه شكراً لشخصيات عربية ساهمت في إغناء محتوى كتابه كما يقول، ومنها عمرو موسى، أحمد الحريري، فواز تلو وآخرون.

يدرك الكاتب جيداً حسب ما يشير إليه في مستهل كتابه أن التحولات التاريخية كالتي يشهدها العالم العربي ستتطلب وقتاً كي تؤدي أكلها مستنداً إلى تجارب بلدان أوروبا الشرقية التي لم تتحول لبلدان ديمقراطية بين عشية وضحاها، لقد اقتضى الأمر وقتاً وجهداً حتى تمكن البولنديون من اختيار مرشحهم للبرلمان من بين ما يقرب من تسعين حزباً سياسياً بينها حزب لشاربي البيرة! وعليه فإنه يشير إلى تفهمه للخلفية التي دفعت بالسفارة المصرية في بروكسيل للاتصال به بعد وصوله مع عائلته إلى القاهرة في الأول من سبتمبر عام 2011 (بعد مرور ما يقارب سبعة أشهر على سقوط حكم حسني مبارك) وذلك لإبلاغه بعدم ارتياح السلطات المصرية لنشاطاته في مصر وكيف أبلغه أحد أصدقائه الذي كان على صلة جيدة بوزيرة التعاون الدولي المصرية بأن السلطات المصرية تعرف كل شيء عنه، بدءاً من المدارس التي اختارها لأولاده وليس انتهاء بموقع البيت الذي سينزل فيه، وبأن عليه أن يحزم حقائبه ويغادر مصر، لم يفاجئ حصول ذلك ديبوف بالرغم من مرور سبعة أشهر على سقوط نظام حسني مبارك.

"كنت ما أزال في السادسة عشرة من عمري يوم سقط جدار برلين" يقول ديبوف -لذلك لم تكن لي فرصة قيادة سيارتي إلى الحدود الألمانية لمشاركة آلاف الناس الذين توافدوا من جميع أنحاء أوروبا للاحتفال بهذا الحدث التاريخي، إلا أنني قررت ومنذ أن أبلغني صديقي التونسي فيما كنا نتناول القهوة في أمستردام بأن الشخص الذي تحدث إليه على الهاتف منذ قليل لم يكن سوى والده يبلغه بأن الرئيس التونسي زين العابدين بن علي سيعلن استقالته من منصبه خلال الساعات القادمة، وبالفعل كنا ما نزال في قطار العودة من أمستردام إلى بروكسيل حين وصلتنا الأخبار بفرار بن علي من

ويرى فيرهوفشتات بأن الأمر مختلف بالنسبة إلى الأوروبيين، فإذا كان لدى الولايات المتحدة ترف الانسحاب الطوعي من المنطقة، فإن أوروبا محكومة بالبقاء فيها إذ أنها تشكل حديقته الخلفية وعليها أن تبادر لمواجهة التحديات التي أثارها أحداث السنوات الأخيرة في المنطقة، بدءاً من طوفان الهجرات وصولاً إلى التحديات الاقتصادية والأمنية، علينا إذن أن نسبح ضد التيار- كما يقول- ويختتم فيرهوفشتات مقدمته التي امتدت على مساحة 14 صفحة من الكتاب إلى التأكيد على حيوية مفهوم (المجتمع المتوسطي للجوار الجنوبي) والذي تبناه كتلة تحالف الليبراليين والديمقراطيين في الاتحاد الأوروبي حيث يعتبر فيرهوفشتات من أبرز منظريه.

يختتم فيرهوفشتات تقديمه للكتاب بالتأكيد على أن ما نشهده اليوم ليس سوى بداية التحول نحو الديمقراطية في المنطقة وأن الشعوب التي ثارت لن تقبل العودة إلى الأوضاع السابقة مهما كلفها الأمر، على أن التحديات التي تواجه تلك الشعوب ليست بالسهلة، لا سيما وأن الدكتاتوريات التي حكمتها أمعن في إنهاك اقتصادياتها وأحالتها بلداناً محظمة، لذا فإن التعليم بحسب فيرهوفشتات أولوية أساسية لتأهيل تلك البلدان وانخراطها في المشروع الأوروبي المتوسطي، مع إشارته إلى أن هذا الجانب هو أكثر التحديات تعقيداً في العالم العربي.

تونس كما يراها فيرهوفشتات يمكن أن تشكل نموذج انطلاق في الشراكة المقترحة ويمكنه جذب الدول الأخرى تماماً كما كانت سلوفينيا بعد تفكك يوغوسلافيا، وكما شكلت خطة مارشال أفضل استثمار أميركي في أوروبا، كذلك يجب أن يكون مشروع المجتمع المتوسطي بالنسبة إلى الدول التي سوف تشكله وهي الدول التالية: المغرب، الجزائر، ليبيا، تونس، فلسطين، الأردن، لبنان وسوريا إلى جانب الاتحاد الأوروبي.

يستهل ديبوف كتابه بالتأكيد على أن ما يشهده العالم العربي هو ثورة حقيقية وبأن الزكون إلى وصف هذا التحول التاريخي بأنه مجرد ربيع عربي إنما ينطوي على مغالطة منهجية إذ أن هذه الموجة التغييرية ليست موسمية ولا ترتبط بحدث مباشر بعينه كما كان الحال حين بدأ الإعلام يتداول مصطلح الربيع العربي لأول مرة إثر اغتيال الزعيم اللبناني رفيق الحريري سنة 2005 وصعود تيار قوى 14 آذار في لبنان، على العكس فإن ما نشهده الآن -وفقاً لديبوف- ثورة تاريخية لا تنقصها العالمية أبداً ولا تختلف بجوهريتها عن لحظة سقوط برلين سنة 1989، تلك اللحظة التي جاءت مفاجئة وصادمة وسط ارتباك عالمي حين غرّ الآلاف من المواطنين برلين الشرقية مساء التاسع من نوفمبر وأسقطوا ذلك الرمز الذي لطالما كرس الفصل والظلم والدكتاتورية، لم يكن الانهيار مجرد انهيار جدار فقط، إذ تداعت إثره الدكتاتوريات الشيوعية في أوروبا الشرقية في كل من بولندا والمجر وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا ورومانيا وبلغاريا وليتوانيا ولاتفيا وأستونيا وصولاً إلى الاتحاد السوفييتي نفسه سنة 1991 في لحظة وضعت حداً لحرب تاريخية بين الشيوعية والرأسمالية وبين الديمقراطية والدكتاتورية وألهمت



عام 2010، مقدماً حياته قرباناً للثورات وحتى اندلاع الحرب السورية الشرسة بعد أن مارس النظام السوري كافة أشكال القمع والتنكيل ضد الاحتجاجات السلمية مروراً بفشل تجربة الإخوان المسلمين في الحكم في مصر وعودة العسكر إلى الحكم عبر الرئيس الجديد عبدالفتاح السيسي.

يفرد الكتاب مساحته الأبرز للثورة المصرية وما تلاها في مصر مقدماً قراءات تحليلية في تجربة حكم الإخوان المسلمين والرئيس محمد مرسي واستشرافات ترصد النشاط السياسي آنذاك وتداعياته الدراماتيكية مؤكداً مراراً على قناعته بأن الانتصار سيكون للديمقراطية في نهاية الأمر وأن ما بدأ في "ثورة تويتر" سوف يقود في نهاية المطاف إلى "ديمقراطية تويتر"، كما يناقش الكتاب أبعاد الصراع السياسي على السلطة في كل من مصر وتونس قبل أن ينتقل إلى المسألة السورية كمحور رئيسي آخر.

في الشأن السوري فإن الكاتب يحث المجموعة الأوروبية على ضرورة تقديم الدعم للجيش الحر وتزويده بوسائل مضادة للطائرات لمواجهة الدعم اللامحدود الذي يتلقاه النظام من حلفائه روسيا وإيران وبضرورة إقامة مناطق حظر طيران تشكل جزراً آمنة للسوريين الذين فروا من ولايات الحرب المدمرة، إذ أنه دون مناطق حظر الطيران التي تم فرضها في ليبيا لكنا شاهدنا مجازر كتلك التي شاهدناها في سراييفو وسربرنيتشا، وأن التردد في تقديم هذا الدعم من شأنه أن يغذي القوى المتطرفة التي تتطلع للهيمنة على مجريات الأمور في سوريا، وبأن تخلي الغرب عن مساعدة الجيش الحر لصالح التركيز على محاربة تنظيم داعش إنما كان بمثابة مساعدة للأسد الذي يعتبر المشكلة وليس الحل في سوريا.

ربما تكمن أهمية الكتاب في طابعه الميداني أولاً كونه يقدم مسحاً شاملاً لخارطة الحراك العربي الذي دشنته لحظة "البوعزيزي" من وجهة نظر غربية؛ وفي كون مؤلفه غير عربي ثانياً، كما أنه لا يأتي من الهامش النظري لِمَاذته، بل هو فاعل في صياغة السياسة الشرق-أوسطية لتحالف الليبراليين الديمقراطيين من أجل أوروبا ومندوبها إلى المنطقة، كما أنه وإلى جانب ما يرصده من تفاعلات على أرض الواقع، يقدم مساهمة هامة في قراءة النظرة الأوروبية لظاهرة الربيع العربي وثوراته اللاحقة، وإن كان يؤخذ على محتواه وعلى تقديمه الذي وضعه فيرهوفشتات وروج لفكرة المجتمع المتوسطي؛ غياب نقاش حقيقي لا مفر منه حول مركزية المسألة الفلسطينية وحول السياسات الإسرائيلية التي تسير في اتجاه مغاير تماماً لمفهوم الشراكة المقترحة.

كاتب من سوريا مقيم في الرياض

تونس، لقد كانت اللحظة صادمةً بالنسبة إلي، لم نتوقع نحن الذين تابعنا ما وصلنا على أنه "أبناء كاذبة" حول احتجاجات في مناطق محدودة من المدن التونسية، كانت اللحظة فارقةً بالنسبة إلى المؤلف الذي لم يغد في السادسة عشرة من العمر، ولم يستغرق الأمر وقتاً طويلاً قبل أن تصل موجة الاحتجاجات إلى مختلف أرجاء الشارع العربي، فمن مصر إلى اليمن وليبيا والبحرين والمغرب والأردن وصولاً إلى سوريا، لقد كان من المنطقي جداً وصف هذه الأحداث بالموجة الثورية الثالثة التي تضرب النظام الدكتاتوري الذي هيمن على دول عربية عديدة تحت عباءة الحلم الاشتراكي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وإزاحة الملك فاروق وبزوغ الناصرية سنة 1952 والتي لا يمكن فصلها جميعاً عن قيام النظام العسكري الاشتراكي في ليبيا وهيمنة دكتاتوريات العسكرية البعثية على سوريا والعراق ممثلةً بنظامي حافظ الأسد وصادق حسين.

يسوق المؤلف مقارنات بين الثورة الفرنسية عام 1789 والثورات العربية التي انطلقت عام 2011، ليقول بأن الثورة الفرنسية احتاجت ما يقارب 86 عاماً و14 دستوراً للوصول إلى ديمقراطية مستقرة، كذلك تشترك الثورات العربية مع الثورة الفرنسية في كونها جاءت رداً على الفساد والاستبداد والدولة البوليسية القمعية، تتشاطر الثورتان حلمًا مشروعاً في المطالبة بإنهاء الاستبداد وتكريس الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، ليعاود التأكيد على أن هذه اللحظة الفارقة لا تقل أهمية عن لحظة الثورة ضد الاستبداد الشيوعي قبل نحو مئتي سنة، لذا فإنه يبتئ نداءً علنيًا بضرورة مساندة الربيع العربي ومنحه المساعدة والوقت.

كما يذكرنا دييوف بحقائق ديموغرافية لها دلالاتها المؤثرة في تأمين قوة الدفع لهذه الموجة التغييرية، إذ أن نصف سكان العالم العربي هم دون سن الخامسة والعشرين من العمر، تبدو التركيبة السكانية مسألة حاسمة في هذا السياق شكّلت كتلة حرجة لانتفاضة الشعوب وانقلابها على واقعها المتردي، يتطلع هؤلاء الشباب إلى وظائف وحياة كريمة، كما يمسكون بأدوات بالغة التأثير تتمثل في إمكانية الوصول إلى شبكة الإنترنت واستخدام أدواتها الأكثر فعالية اليوم وهي وسائل التواصل الاجتماعي التي أصبحت تشكل أداة تعبئة سياسية حاسمة وكان لها الدور البارز في مراكمة وتجميع الأصوات الفردية التي نحتت لحظة الخروج إلى الشارع والمطالبة بالتغيير والحقوق المسلوبة ودشّنت بداية مرحلة من التحولات التاريخية العميقة في المنطقة والعالم على حدّ سواء.

ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى سرد التسلسل الزمني للثورات العربية منذ أضرّم محمد البوعزيزي النار في نفسه في يوم 17 ديسمبر

تكن أهمية الكتاب في طابعه الميداني أولاً كونه يقدم مسحاً شاملاً لخارطة الحراك العربي الذي دشنته لحظة "البوعزيزي" من وجهة نظر غربية



المختصر

تحسين الخطيب

الأخروحيًا

في كتابها الجديد "المسلمون في المخيلة الغربية"، تعرض صوفيا روز أرجانا، أستاذة الدراسات الإسلامية الزائرة بكلية إليف لللاهوت في دنفر، لتمثيلات الصور النمطية التي قُرئت في الخيال الغربي تجاه المسلمين. مرتكزة على طرائق تحليل أنساق الخطاب كما هي عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو، وناهلة من نظرية الاستشراق التي صاغها المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد، تستقصي أرجانا طائفة من "النتائج الإبداعية" -والتي من ضمنها الفن والأدب والسينما- كي تقص حكاية ليست عن الكيفية التي شكل فيها المسلمون هوياتهم، بل بالأحرى عن الكيفية التي شكل فيها المفكرون الغربيون أفكارًا حول المسلمين بوصفهم وحيًا.

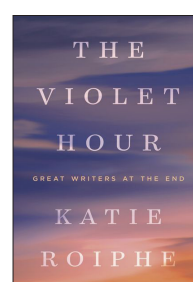
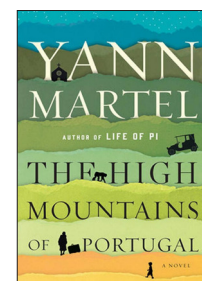
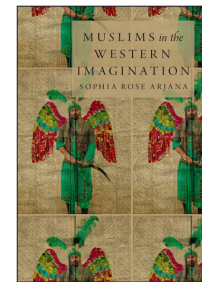
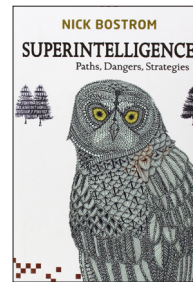
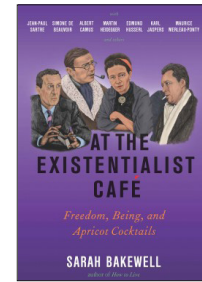
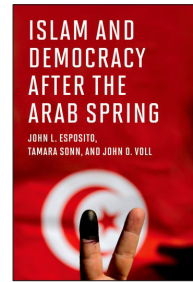
السينونة وكوكيتيلات الدراق

بعد كتابها كيف تعيش: حياة مونتين في سؤال واحد وعشرين محاولة لإجابة ما، والذي حصدت به جائزة حلقة نقاد الكتاب القومي الأميركية في حفل السيرة للعام 2010، يأتي كتاب سارة بيكويل الجديد، "في المقهى الوجودي: السينونة والحرية وكوكيتيلات الدراق"، سردية مشحونة لأطوار "الوجودية" ودفاتر أحوالها، كواحدة من أكثر الحركات الثقافية أهمية في القرن العشرين.

تأخذنا بيكويل في رحلة شيقة، تمزج بين الفلسفة والسيرة الشخصية لأبرز المفكرين الثوريين الذي شكلوا الوجودية، كفكرة فلسفية ومنهج حياة، منذ انقذاح شرارتها الأولى في مقهى "بيك دو غاز" بمونبارناس في باريس ثلاثينات القرن العشرين، حين سأل ريموند آرون صديقيه، جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار، في أثناء النقاش بحماسة بالغة معهما حول الفينومولوجيا القادمة حديثًا من برلين "إن كنت فينومولوجيًا، فإنك تستطيع الكلام عن هذا الكوكيتيل وتستنبط فلسفة من ذلك".

كانت هذه العبارة البسيطة، كما تقول بيكويل، هي التي ألهمت سارتر لإدماج الفينومولوجيا في حساسيته الإنسانية الفرنسية، مبتدعًا "مفهومًا فلسفيًا جديدًا يستلهم ثيمات الحرية المتطرفة والسينونة الأصلية والنشاط السياسي".

ثم سرعان ما تكتسح هذه الحركة المقاهي ونواحي الجاز والحركات اليسارية قبل أن تعرف في العالم أجمع باسم الوجودية في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية وتساهم بشكل كبير في "فكر الحركات التحررية





وأحوال الزواج المختلطة. بيد أن المحور الرئيس الذي يدور حوله الكتاب في مجمله هو دفاع الكاتبة الراديكالي عن حرية الفرد المطلقة، وحقه في الاختيار. وتجدر الإشارة إلى أن الكتاب قد فاز مؤخرًا بجائزة حلقة نقاد الكتاب القومي الأميركية المرموقة عن فئة النقد.

جام غضب وحرث قديم

كان الروائي البرازيلي ذو الأصول اللبنانية رضوان نصار قد توقف عن النشر في بداية ثمانينات القرن العشرين، على الرغم من ذبوع صيته كأحد أقوى الأصوات الأدبية في البرازيل بعد نشره لروايته الأولى. هجر نصار الكتابة وتفرغ للفلاحة وتربية الماشية. ثم يتخلّى، في العام 2011، عن جميع ممتلكاته التجارية لصالح جامعة ساو كارلوس الفيدرالية، لتجري عليها بحوثًا زراعية، وتعمل على إقامة حرم جامعي جديد. يتخلّى عن كل شيء، ويختار حياة منعزلة بمزرعة صغيرة يمتلكها في الريف. وظل نصار مجهولاً لدى القارئ الإنكليزي (مثلما هو الآن مجهول بالعربية) حتى أقدمت دار بنغوين العريقة في بداية هذا العام على نشر ترجمتين لروايته الشهيرتين "حرث قديم" (1975) و "جام غضب" (1978).

تتحدث الرواية الثانية بلغة شعرية هادئة

الديمقراطية في العالم الإسلامي، خاصة بعد نجاح الإسلام السياسي في الوصول إلى السلطة في تونس ومصر بانتخابات حرة. ولا يغفل الكتاب عن البحث في مسوّغات النزعات الفكرية والسياسية المعارضة للربيع العربي، ليس في ضوء أسئلة المساواة والعدالة الاقتصادية والمشاركة الديمقراطية والعلاقة بين الإسلام والديمقراطية فحسب، وإنما أيضًا في ضوء الجدل القائم إن مشاركة حركات الإسلام السياسي في العملية الديمقراطية ما هي إلا "حيلة" لفرض ثيوقراطية غير ديمقراطية حين تتسلم هذه المجموعات مقاليد الحكم؛ وهي مقولات تناصرها نخب اقتصادية وسياسية وعلمانية تفضل ثيوقراطية علمانية على ديمقراطية تسيطر فيها الأحزاب الدينية على الحكومات.

خطاب العشق

في كتابها الجديد، "الأرغونيون"، تكتب الشاعرة الأميركية ماغي نيلسن سيرة هادئة، تمتزج فيها الأنواع الكتابية، عن الرغبة الجنسية والحب والهوية الفردية واللغة. ترسم نيلسن في هذه السيرة خيوط علاقتها مع النحات الأميركي هاري دوج، مستقصية أطوار المسرة والألم، على شاكلة المثقف العمومي، فتخضع تجربتها الشخصية لاستكشاف شديد الدقة في ضوء ما قاله المفكرون البارزون حول الجنسية والجندر

كالنسوية وحقوق المثليين ومناهضة الكولونيالية".

وليس كتابها مجرد عرض تاريخي للرؤية الوجودية عن الصراع والحب والانكسار والتمرّد والإنسانية والمسؤولية الفردية من منظور تاريخي فحسب، بل هو استقصاء معمق لما يستطع الوجوديون تقديمه لنا في هذه اللحظة التي يجابه فيها المرء أسئلة ملحة تتعلق بماهية هذه الرؤية وسبل استبطانها.

ما بعد ثورات الربيع العربي

"الإسلام والديمقراطية والربيع العربي"، عنوان الكتاب الجديد الذي صدر في مطلع هذا العام لكل من جون إسبوسيتو (أستاذ الدراسات الإسلامية والعلاقات الدولية بجامعة جورج تاون، والمدير المؤسس لمركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي-المسيحي بكلية والش للعلاقات الخارجية) وتماما ص (أستاذة التاريخ الإسلامي بمركز حمد بن ثاني آل خليفة بجامعة جورج تاون) وجون فول (أستاذ التاريخ الإسلامي بمركز الوليد بن طلال للتفاهم الإسلامي-المسيحي).

يستقصي الكتاب ثورات الربيع العربي، أو ما يطلق عليها المؤلفون اسم "موجة المقاومة المدنية"، في ضوء جدلية العلاقة التاريخية بين الدين والسياسة في المجتمعات الإسلامية. كما يتطرق إلى تناول مصير



المختصر

واسمه عوز، عن طريق الإرث العائلي، فتقرر زيارته في بيته لرؤية السيف. ولكن عوز الذي كان يستخدم بريدًا إلكترونيًا تحت اسم "سيف الإمام شامل"، ويرسل منه رسائل على شاكلة "الأسلحة تستخدم للجهاد"، قد ألقى القبض عليه في صبيحة ذلك اليوم من قبل قوات مكافحة الإرهاب.

تجد ناتاشا نفسها، بعد هذه الحادثة، منجذبة إلى حياة عوز ووالدته، فتغوص عميقًا لتلقي الضوء على الروابط التي تجمع بين الماضي والمستقبل، لتجابه إرثها الإسلامي ومعنى الهوية؛ ليس بالنسبة إليه فحسب، وإنما بالنسبة إلى العالم الذي تعيش فيه.

جبال البرتغال العالية

بعد فوزه بجائزة المان البوكر في العام 2002 عن روايته "حياة باي"، والتي باعت أكثر من 12 مليون نسخة حول العالم، وتحولت فيما بعد إلى فيلم سينمائي حقق نجاحًا باهرًا، لم ينشر الروائي الكندي يان مارتل سوى رواية واحدة؛ "بياتريس وفرجيل" في العام 2010. وما إن أقدمت دار "سبيغل أند غراو"، في الثاني من شهر فبراير لهذا العام، على نشر روايته الثالثة "جبال البرتغال العالية"، حتى تصدرت قائمة النيويورك تايمز لأفضل الكتب مبيعًا.

تدور أحداث الرواية في ثلاث حقبة زمنية مختلفة وممتدة؛ سنة 1904، حين يعثر شاب اسمه توماس في لشبونة على كزاس قديم يلمح إلى وجود أداة خارقة تستطيع أن تعيد التاريخ. يركب توماس سيارته، ويشرع في رحلة بحث عن هذه العجيبة. ثم، وبعد خمسة وثلاثين عامًا، يجد بائنا لوجي برتغالي نفسه في بؤرة سرّه الشخصي، متورطًا في مآلات الرحلة التي قام بها توماس. وبعد خمسين سنة، يلجأ سيناتور كندي إلى قرية أسلافه في البرتغال، مكرويًا ومتفجعًا على موت زوجته. ولكنه يصل إلى هناك صعبة رفيقة غير عادية: شمبانزي. في ذلك المكان، تنتهي رحلة البحث عن العجيبة التي بدأها توماس قبل قرن من الزمان، وعلى نحو غير متوقع.

شاعر ومترجم من الأردن

العمومي، وتستطيع تطوير قدراتها على نحو أسرع. فهل سيكون المستقبل شاهدًا على "كارثة وجودية" تصبح فيها الإنسانية معتمدة، في أفعالها، على ما تقرر لها الآلات؟

ساعة عودة النوتي من البحر

بعد "في الصباح التالي: الخوف والجنس والجنوسة" (1994) و"آخر ليلة في الفردوس: الجنس والأخلاق في نهاية القرن" (1997) و"في مديح حيوات فوضوية" (2012)، يأتي كتاب الروائية الأميركية كيتي روفي الجديد "الساعة الأرجوانية: كتاب عظام في خواتيم أيامهم" لتسرد لنا اللحظات الأخيرة لستة مفكرين وفنانين وكتاب بارزين هم سيفغوند فرويد وسوزان سونتاج وديلان توماس وجون أبدايك وموريس سينداك وجيمس سولتر، وكيف تأمل هؤلاء الكتاب ساعة الموت "الأرجوانية" التي وصفها تي. إس. إليوت في "الأرض الخراب"، بـ"ساعة المساء التي تكافح في طريق العودة إلى الوطن، وتعيد النوتي إلى البيت من البحر؛ ليس بوصفها لحظة قاتمة تخطف آخر أنفاسهم، وإنما لحظة رؤيوية تحتفي بالحياة نفسها، وتشرع أمامهم أبواب الإبداع على مصارعها.

بعد الحادي عشر من سبتمبر

ليلي أبو العلا رواية سودانية ولدت في القاهرة، عاشت في أسكتلندا، وتكتب أعمالها بالإنكليزية. صدرت لها في شهر مارس من هذا العام روايتها الخامسة "سماحة الأعداء"، والتي تقدم فيها سردية تستقصي أطياف صورة أن يكون المرء مسلًا في النظام العالمي الجديد الذي ساد في أعقاب الهجمات الإرهابية التي ضربت أميركا في الحادي عشر من سبتمبر. بطل الرواية هي ناتاشا ويلسون، المولودة في الخرطوم باسم ناتاشا حسين لأم روسية وأب سوداني. تعمل ناتاشا في إحدى الجامعات الأسكتلندية، وتجري دراسة حول الإمام شامل الداغستاني، قائد المقاومة ضد الروس خلال حروب القوقاز. وحين تكتشف بأن سيف الإمام قد انتقل إلى أحد طلابه،

عن علاقة رجل متقدم في العمر مع صحفية شابة، في أجواء تذكرنا بمناخات الروايات الأيروتية للشاعر الإنكليزي دي. إتش. لورنس. فيما تسرد الرواية الأولى حكاية "الابن الضال" الذي يهجر بيته، هاربًا من جحيم أبيه المتزمت.

حكايات الإيطالية المجهولة

على الرغم من أن إيلينا فيزانتني هي روائية إيطالية مجهولة الهوية، ولا يعرف شخصيتها الحقيقية سوى ناشر أعمالها، إلا أن أعمالها تواصل تحقيق حضورها الآلف، ليس على صعيد المراجعات النقدية فحسب، وإنما أيضًا بين جمهور القراء الذي يقبل عليها بحماسة شديدة. وسبب هذا الزواج عائد إلى كون شخص رواياتها لسن نساء متخيلات، بل واقعيات: غير متعلّقات، وغير ثريات، ولكنهن، على الدوام، مليئات بالحياة وبالشكوك والوعي والطموح والحب والكراهية والطاقة والغريزة الجنسية.

آخر أعمال فيزانتني، رواية "حكاية الطفلة الضائعة"، وهي جزء من رباعية تعرف باسم "الروايات النابولية". تستقصي الرواية أطوار حياة إيلينا غريكو، الفتاة الطيبة الواعية، عاشقة الكتب، وصديقتها ليلي النزقة الطائشة، منذ طفولتهما وحتى بلوغها سن الرشد، وهما تحاولان إيجاد حياتين لهما في خضم ثقافة الطاعة العمياء والعنف والمحرّمات التي تسود الحي/السجن الذي تقطنان فيه على أطراف نابولي في إيطاليا.

الذكاء الخارق

في أوائل هذا العام، أصدرت مطبعة جامعة أكسفورد طبعة ورقية جديدة من كتاب الفيلسوف السويدي "الذكاء الخارق: المسالك والأخطار والاستراتيجيات"، تضم تعليقًا جديدًا من طرف الفيلسوف على هذا الكتاب الذي أصدرته الدار ذاتها في العام 2014.

يجادل بوستروم في أطروحته، هذه، حول احتمالية أن تصبح الآلات بذكائها الخارق شكل الحياة المسيطر على الأرض. فهي تتفوق على الأدمغة البشرية في الذكاء

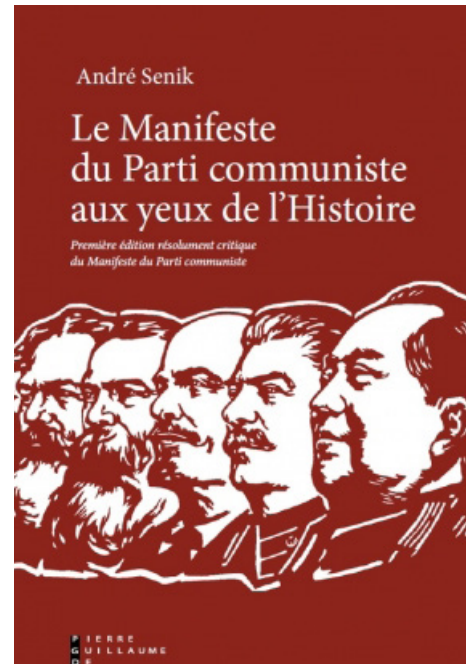


التطرف من منظور العلوم الإنسانية

أبو بكر العيادي

منذ العمليات الإرهابية التي ضربت باريس مرتين وبروكسيل مؤخراً والمحللون على اختلاف تخصصهم يجهدون في مقارنة ظاهرة التطرف الجهادي لفهم دوافعها، كل من جهته يحاول أن يفهم: كيف يغدو الفرد متطرفاً ثم يتحول إلى إرهابي يقتل باسم أيديولوجيا تقوم لديه مقام التقديس؟ وما هي الظروف التي تدفعه إلى ذلك؟ هل يتأتى العنف من يقينية دينية وحدها أم من عوامل أخرى ترفدها؟

رأينا أن البعض عدّ المقاربة السوسيولوجية، عبر وسط المنشأ والعائلة والبطالة ومقر الإقامة محاولة يائسة للتبرير بدل التفسير. ولم تكن المقاربة الدينية أحسن حظاً، بعد أن أجمع عديد المحللين على أن أتباع مختلف ديانات التوحيد ليسوا كتلة واحدة، ولا يتماثلون في التفكير والأفعال، ففيهم أغلبية صامتة من أناس طيبين لا تسيء حتى إلى بعوضة. فأين يكمن إذن السبب الأساس في كل تلك الأعمال الإجرامية التي تهز أعتى الديمقراطيات؟



شجع عليه دعاة ظلاميون يحقدون على الغرب من جهة، ومفكرون وناشطون سياسيون وحقوقيون طوباويون من جهة ثانية، غفلوا عن وجه الإسلام السياسي وجرائره على شبيبة مهتزة الهوية. أما المحلل السياسي ألان فراشون فيذهب إلى القول إن الإرهاب في أوروبا هو أحد تبعات انهيار الشرق الأوسط، هذا الانهيار الذي بدأ بتفكك العراق عقب الحرب الأمريكية عام 2003، ونشوء نزاع طائفي بين شيعة وسنة غدّته القوى الإقليمية، حتى ظهور داعش في العراق أولاً قبل أن يجتاح سورية، مشكلاً هزة عنيفة ليس في مناطق وجوده فحسب، وإنما أيضاً في جهات كثيرة من العالم، واستطاع بفضل خطاب دعوي محكم أن يلامس شباب العرب في الغرب. وفي رأيه أن الهذيان النيهيلي والشمولي لداعش فتن شرائح

الشمولية بتواطؤ من القوى العظمى، وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا اللتين وجدتا في استقبال العمالة العربية الإسلامية نوعاً من التكفير عن ذنب الاستعمار، ومناسبة لتجديد نسيجها الاجتماعي، وفتحتا حضنيهما للجاليات العربية المسلمة وأرادتا أن تبدأ من الصفر، وكأن الشعوب والأفراد لا ذاكرة لها ولا ضغينة. فمنذ الأزمة الصناعية في الثمانينات وتفشي البطالة في أوساط المهاجرين، بدأ الحديث عن التفكك الأسري وانحراف أبناء المهاجرين وأخيراً تطرفهم ومرورهم إلى العنف. وفي رأيه أن تاريخ المستعمرين والمستعمرين ولدَ ظاهرتين متناقضتين: إرسال ملايين من المهاجرين المغاربة إلى دول أوروبية لم تعد تريد أن تسمع شيئاً عن مستعمراتها القديمة وتاريخها. وتغذية احتجاج إسلاموي ما فتئ ينزع إلى التطرف،

المؤرخ البلجيكي بيير فيرمين ينظر إلى ظهور التطرف في البلدان الغربية نظرة شاملة، ويرتد إلى تصفية الاستعمار التي شكلت نقطة فارقة في الظاهر فقط، لأن المرحلة التي تلتها لم تلبّ تطلعات الشعوب إلى الحرية والكرامة وتعميم التعليم والعمل على الجميع إضافة إلى الحقوق السياسية. ذلك أن الدول المستقلة لم تعبأ بآمال شعوبها ومارست عليها استبداداً كان من نتيجته تواصل تلك التطلعات، تحت شعارات ثورية ما فتئت تتوالد كالقومية العربية والعالم ثالثة والماركسية اللينينية والاشتراكية العربية والإسلام السياسي والسلفية والجهادية. وفي رأيه أن جميع تلك الحركات والأيديولوجيات حاولت تغيير الوضع الذي أقامته الدكتاتوريات العسكرية والأنظمة



رسالة باريس

نيكولا غريمالدي

بيير فرين



العام الذي يحدد التطرف ويغذيه. في كتاب صدر له أخيراً بعنوان «المسرّمون الجدد» يؤكد أن وعي الإرهابيين يقع على تخوم الوعي بالواقع واللاوعي الواهم. انطلاقاً من مثال القتل في عملية «شارلي هبدو»، يصفهم بكونهم علّقوا الواقع باللاواقع، وأطلقوا النار بعيون مفتحة كالمسرّمين الذين يصعدون السطوح مفتحي الأعين دون وعي بما يجابهون من أخطار. أي أنهم ينتقلون في حلم يقظة بين أرض الواقع وفردوس متخيل يعتقدون أنهم بالغوه بقتل من لا يشاطرونهم أفكارهم، وهو ما يجعلهم بعيدى المنال عن الخطاب العادي أو الفكر الجدلي. وفي رأيه أن مملكة المطلق التي يعتقد القتل أنهم رسلها وشهداؤها هي بنية ذهنية، سرديّة متخيلة، مثلها كمثل رواية يقتنع القارئ بأحداثها. وما يهم بعدئذ ليس الحكاية أو الواقع أو مصير الإنسان بعامه، بل الشرقة الذهنية التي ينغلق فيها أولئك الشبان بفعل عمل بيداغوجي أو بإيعاز ممن يروجون خطاب الوهم ذاك عبر وسائل الاتصال الحديثة.

ويؤكد غريمالدي أن «الاعتقاد» هو أصل التطرف. ما إن نؤمن بشيء، إلهاً كان أم ثورة أم كتاباً أم كلمة، فإن المنطق الداخلي لأي اعتقاد يقود إلى الغلو، والقناعة المطلقة

افتراضي، وينبهرون بفيديوهات داعش، ويؤمنون إيماناً راسخاً بصدقية خطابها، ويتمثلون أنفسهم محاربين يجوبون ساحات القتال كالأبطال. ولكنه يلاحظ أيضاً اتكاء المنجذبين على بعضهم بعضاً، إذ أن كثيراً منهم يعترف أنه ما كان لينخرط في الجهاد لو لم يجد أماً أو صديقاً يرافقه.

الفيلسوف نيكولا غريمالدي يعالج المسألة من زاوية أخرى، ففي رأيه أن الراديكالية تقع على تخوم طبيعة البشر وشخصيتهم، وبالتالي فإن الفلسفة وعلم النفس والإثنولوجيا هي الأقدر على الإمساك بالمبدأ

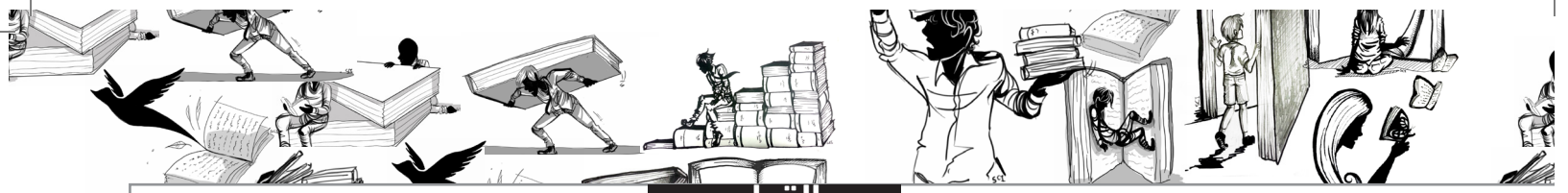


**هذا الافتتان بالموت
يؤكد رولان كوتانسو
عالم التحليل النفسي
الذي يتردد على
المتطرفين الجهاديين
داخل السجون الفرنسية**



واسعة من المسلمين في أوروبا. وكما هي الحال في مولنبيك البلجيكية، يبدو الوضع في بعض البلدان الأوروبية التي ساهمت في التراجيديا الشرق أوسطية، كفرنسا وبريطانيا، أشبه بالخلايا السرطانية، حيث تختلط الرومانسية الثورية بالإجرام والجنون القاتل المستوحى من ألعاب الفيديو.

هذا الافتتان بالموت يؤكد رولان كوتانسو عالم التحليل النفسي الذي يتردد على المتطرفين الجهاديين داخل السجون الفرنسية. وفي رأيه أنهم، وإن كانوا لا ينكرون قناعاتهم وانبهارهم بداعش، يختلفون من حيث بيئة شخصياتهم، وينقسمون إلى أربع فئات. الأولى طيبة، تتأثر بالخطاب الجهادي بسهولة، وترتد عنه بسهولة أيضاً إذا ما وجدت من يهدئها. والثانية تتكون من مثاليين متحمسين يؤمنون بأنهم إنما يرومون الالتحاق بسورية للانخراط في مشروع إنساني مزعوم. والثالثة لها قناعة من يرغب في المضي قدماً حتى النهاية، مدفوعة بإيمان ديني مطلق. والرابعة تتألف من مجرمي الحق العام، الذين يعيشون نمط حياة سيكوباتية، ويجدون في الانخراط في صفوف داعش هوية اجتماعية وهدفاً لحياة تسير بنفسها إلى الخسران. كثير ممن قابلهم كوتانسو في السجن يعيشون في عالم

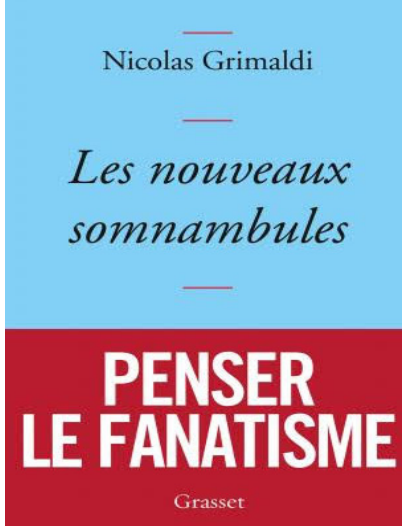


رسالة باريس

ألان فراشون

رولان كوتانسو

المسرفون الجدد



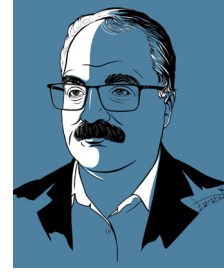
اعتناقها وممارسة شعائرها. وفي رأيه أن الكاثوليكية هي التي ابتدعت حروب الدين، وأوكلت للسلطة الملكية اجتثاث أدنى هرطقة. كذلك الثورة الفرنسية التي مارست، باسم الأنوار والتسامح، سياسة رعب وعدم تسامح. وقس على ذلك كل الإيديولوجيات التي سببت مجازر القرن العشرين. أليس من أجل عالم أكثر محبة وإخاء وعدالة ومساواة كان دعاؤها يقتلون الأبرياء؟ والخلاصة أن التطرف الجهادي الذي يصيب أوروبا ويقتل أناسا من كل الجنسيات وكل المهن وكل الأديان ليس ذا طبيعة أخلاقية ولا سوسيولوجية، إذ إن مقترفيه ينحدرون من كل الأوساط، فمنهم العاطل والعامل، الفقير والميسور الحال، ومن مناطق غير ضواحي المدن الكبرى، ولكن ما يوحدهم هو ذلك العمى أمام الواقع، فهم لا يبصرون شيئا، ولا يعرفون شيئا عن ضحاياهم، يستعملون راية الدين كغطاء لمعتقد يجعل من السردية المتخيلة ذروة الواقع، ثم يلغون الواقع لأنه يقف حائلا أمام تلك السردية. وذلك منتهى اللاوعي، وربما الجنون في وجهه العادي. عندما وصف أندريه بروطون الإنسان بـ[الحالم النهائي]، ألا يكون قد هيأنا كي نفهم التطرف بكونه الجنون الأكثر عادية؟ كاتب من تونس مقيم في باريس

وغريمالدي لا يعود لتأكيد وجهة نظرة إلى التاريخ القريب فقط، بل يستكشف التاريخ المسيحي ويستشهد بفلاسفة القرن الثامن عشر من فولتير وروسو وديدرو إلى لاميتري ودو دوكور وسواهم ممن انتقدوا الكاثوليكية لكونها جعلت من عدم التسامح شهادة إيمان. فبعد أن كان لكل شعب في سالف العصور إله خاص به، دون أن يفرض عبادته على الآخرين، لأن الدين في اعتقاد الأقدمين مسألة محلية، قبلية، جاءت الديانة الكاثوليكية لتدعي أنها كونية، فشنت حروبا على سائر الديانات الأخرى لترغمها على

بأننا على صواب، وبالتالي لنا الحق، الذي لا يقل عن الاعتقاد مطلقة، في إخراس كل من ليس على إيماننا ولو بالقتل. يقول غريمالدي: [إحدى أعراض التطرف الأكثر تميزا وجلاء هي العمى أمام الواقع. فالواقع بالنسبة إلى المتطرف هو منطقة ضبابية لا يتبين فيها أي شيء. فلئن كان النازيون يحرقون البشر دون تمييز بين شيب وشباب، بين نساء وأطفال، بين أغنياء وفقراء، بين علماء وأميين، فإن مجرمي داعش هم أيضا يقتلون بلا تمييز، حتى الأقرب إليهم والأقرب على مخاطبتهم وتفهم مشاكلهم، لأنهم انقطعوا عن الواقع وصاروا يعيشون في حلم. ذلك أن المسرتم، أي السائر في المنام، في تصور الفيلسوف الفرنسي هو الذي يتصرف داخل الواقع دون أن يراه ويواصل سرديته المتخيلة بمنهجية وكأنه يؤدي مهمة. كذلك كانت تتم عمليات التقتيل الجماعي والتنصيف العرقية والإبادة عبر التاريخ في جهات عديدة من العالم، بصفة عمياء، وكان مرتكبها يعيشون بعيدا عن الواقع. أي أن البشر، الذين اقتترفوا أبشع الجرائم، لم ينفكوا ينظرون إلى متخيلهم كحقيقة، ليس لدى المتطرفين الإسلاميين وحدهم، بل لدى الشيوعيين الذين كانت لهم جنة سوفيتية وهمية يغضبون الناس عليها، والنازيين زمن الرايخ الثالث.

**الخلاصة أن التطرف
الجهادي الذي يصيب
أوروبا ويقتل أناسا من
كل الجنسيات وكل
المهن وكل الأديان ليس
ذا طبيعة أخلاقية**





هشام الزبيدي

الهوية المستبدلة

تعريف الغرائز

ثمة

خانة في بطاقة الهوية العراقية التي تسمى شهادة الجنسية تحمل تعريفاً يقول "التبعية: عثمانية". لأجيال كبرت ما بعد السبعينات كان الأمر يبدو غريباً بعض الشيء. أنت عراقي، فما علاقة "العثمانية" بتعريف الهوية. كانت الهوية العثمانية للعراقيين وسكان الشرق الأوسط قد استبدلت بالكامل ما إن انتهت الدولة العثمانية وتأسست الدولة الوطنية العربية. الرعايا العثمانيون، القريبون جغرافياً من الأستانة، صاروا عراقيين وسوريين ولبنانيين وأردنيين. ألف سنة من حكم الأتراك للشرق، منها 600 عام للعثمانيين وحدهم، تبخرت تماماً.

الاستبدال كان عميقاً. الدولة العربية الفتية كانت قوية وحازمة. تأسست الجيوش التي جمعت أبناء البلد الجديد حتى قبل أن تتأسس الحكومات أو قبل أن تستقر خدمات البلدية فيها. الهوية الوطنية الجديدة الجامعة انصهرت في عمارة الوطن الحديث.

حققت الهوية الوطنية الجديدة ذاتها من خلال التكامل مع البنيان العربي العام في مرحلة ما بعد الاستعمار. الإعلام المركزي ممثلاً بالصحافة والراديو وبعدهما بالتلفزيون، خلق إحساساً وطنياً على خلفية قومية. نجحت الدولة الوطنية في تثبيت أركانها بسرعة وزاد من نجاحها عدد السكان القليل ووفرة الموارد الطبيعية. بعد مرحلة الجيش جاء التعليم واستقر حال الهوية الوطنية أمام علم يرفع ونشيد يردد. في أغلب الدول العربية، تلاشت القبلية والطائفية. الهويات الدينية والعرقية انزوت في ركن مظلم من أركان الدولة الحديثة وإن كانت تعبر عن نفسها بقداس مسيحي هنا أو تمرد كردي هناك. الدولة الوطنية كانت جبروتاً مطلقاً تقريباً. هويتها كانت مثلها.

كان هناك قلق غير موضوعي من الغزو الغربي الذي يمكن أن تتعرض له الهوية الوطنية/الثقافية الجديدة. هذا التوجس من الآخر لا يزال مستمراً ويرتفع منسوبه أو ينخفض مع التبدلات التكنولوجية والسياسية في المنطقة. الهوية الوطنية العربية صمدت إلى حد كبير أمام العولمة الغربية في مراحلها السياسية في الخمسينات والستينات، والعولمة الثقافية فيما بعد السبعينات من القرن الماضي. الصمود امتد أيضاً ليشمل رفض النموذج الاشتراكي/الشيوعي الذي كان بديلاً تافهاً لما يعرضه الغرب.

لكن الهوية الوطنية كانت أمام اختبار خطير، انقلابي وغرائزي أكثر منه أي شيء آخر. هذا الانقلاب حدث عام 1979 بوصول الخميني إلى الحكم في إيران. انطلقت آلية استبدال تشبه إلى حد كبير تلك التي استبدلت العثمانية بالوطنية مطلع القرن العشرين. وبحلول

الألفية، كانت آليات "تصدير الهوية" قد اكتملت وتنتظر فرصتها التي جاءت عام 2003 بالغزو الأميركي للعراق.

عالمنا العربي اليوم يعيش هوية مستبدلة. لم تطلق الغرائز في المنطقة بين المسلمين وحدهم الذين تشظوا بين سنة وشيعة. المسيحيون أعادوا اكتشاف "قوميتهم" المسيحية. الأكراد والأمازيغ رسموا على الأرض، أو نفسياً، الحدود الفاصلة عن المحيط العربي، داخل الوطن وخارجه. الدروز الذين نزلوا من الجبل وتزوجوا مع المسلمين والمسيحيين على حد سواء، عادوا اليوم إلى جبلهم يحتمون بهويتهم المتجددة. الأقليات، كما أصبحت فسيفساء التنوع الجميل تسمى، صارت تعريف الشرق الجديد. من صمد هم أهل الخليج الذين طوروا تحولات أكثر هدوءاً وموضوعية لهويتهم رغم أن إيران تطرق أبوابهم الداخلية بشدة.

الاستبدال من العثمانية إلى الهوية الوطنية الجديدة كان سلمياً نسبياً، ربما لأنه كان طبيعياً ومتناسقاً مع اكتفاء العثمانيين بالحكم من دون السعي إلى التغيير الثقافي والديني. الاستبدال نحو الغرائز الطائفية كان دامياً، من أول يوم من أيام الحرب العراقية الإيرانية عام 1980 وحتى يومنا هذا. الحرب ما تزال دائرة وتزداد رقعتها بلداً بعد بلد وساعة بعد أخرى.

بدلاً من انفتاح الهوية الوطنية على المكونات الفكرية والثقافية للآخر، نعيش اليوم اهتزازاً شديداً في الهوية وتقوفاً غير مسبوق أطرف ما فيه أنه يستخدم كل أدوات الانفتاح من فضائيات وإنترنت ووسائل اجتماعية لاستكمال حلقة انغلاقه.

الهويات الوطنية اليوم تقف على مفترقات طرق كثيرة لا نجد ما يوجهها في إطار جامع. هناك هويات جزئية مشاكسة جداً وعقابية وتعيش على عقد معاصرة وتاريخية. تتغذى هذه الهويات على صراعات ملتبسة الأغراض ويتداخل فيها الطمع والكراهية والخساسة حتى تحتار في تعريف ماذا يريد أصحابها من أي شيء. فكرة الانتماء لهوية ثابتة صارت محل شك وتفسيرات.

الخطر الآخر هو أن الهويات السائدة اليوم لا تعرف كيف تنفتح على الآخر وكيف تندمج في العالم الواسع. صارت لديها قدرة لا على التقوقع في جغرافيتها الرثة، بل أن تصدّر نفسها إلى جغرافيات المهجر البعيد فتزرع أمراضها في أجيال كان بوسعها أن تبدأ من جديد.

مرة أخرى تثبت الثقافة في عالمنا العربي عجزها لتجد نفسها واحدة من ضحايا قوى كبيرة تتغلب عليها بسهولة ■

كاتب من العراق مقيم في لندن